POLÍTICA

RUBÉN
CALDERÓN BOUCHET

El espíritu del Capitalismo



Nueva Hispanidad
Colección Académica

El Autor

Nació en Chivilcoy, Provincia de Buenos Aires (Argentina), el 1° de enero de 1918. Hizo sus primeros estudios en esa ciudad y una vez terminado el bachillerato, comienza un largo período turístico que culmina con su arribo a la ciudad de Mendoza en el mes de marzo de 1944, donde se inscribe como alumno en la Facultad de Filosofía y Letras. Allí tuvo oportunidad de conocer a Guido Soaje Ramos que lo introdujo en el tomismo, y a Alberto Falcionelli que le enseñó muchísimas cosas. La amistad de estos dos profesores constituyen el mejor recuerdo de sus años estudiantiles y a ellos les debe la oportunidad de afianzar su vocación por la historia y la filosofía.

Luego del indispensable periplo por las cátedras de los colegios secundarios, ingresa como Profesor de *Historia de las Ideas Antiguas y Medievales* en la Escuela de Estudios Políticos y Sociales de Mendoza, cátedra de la que se jubiló en 1983; dos años más tarde fue contratado por la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza, como profesor de *Ética Social* hasta 1993. Tiene publicados numerosos libros en importantes editoriales de la Argentina, y ha colaborado en todas las revistas que sustentan el ideario tradicionalista al que adhiere.

Obras del autor publicadas por Ediciones Nueva Hispanidad:

- Maurras y la Acción Francesa frente a la IIIª República, 2000.
- El último señor de Geronce y otras ficciones, 2001.
- La arcilla y el hierro, 2002.
- La Revolución Francesa, 2ª ed., 2002.
- El espíritu del capitalismo, 2008.

Obras del autor en preparación:

- La luz que viene del Norte.

Rubén Calderón Bouchet

EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

Prólogo de Miguel Ayuso



Nueva Hispanidad Académica

Buenos Aires - Santander

Hecho el depósito que ordena la ley
Buenos Aires - octubre de 2008
(Impreso en la Argentina)

WEB-SITE: www.nuevahispanidad.com
Jujuy 313 PB "i"
1083 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
T.E.: [054] 4932 4908
E-MAIL: editorial@nuevahispanidad.com

Realización de interior y tapa: FÉLIX DELLA COSTA

Ilustración de tapa:
El prestamista y su mujer (detalle),
de Quentin Metsys. Amberes, 1514. Óleo sobre tabla.

Calderón Bouchet, Rubén
El espíritu del capitalismo. - 1a ed. - Buenos Aires : Nueva Hispanidad, 2008.
504 p. ; 21x15 cm. - (Académica)

ISBN 978-987-1036-46-2

1. Filosofía de la Historia. I. Título
CDD 901

PRÓLOGO

HE tenido en el pasado ocasión gustosa, y más de una vez, de testimoniar a don Rubén Calderón mi admiración y afecto. Permítaseme ahora, que se me reclama con amistosa premura un prólogo (que tanto me honra) para un libro tan rico y complejo como el presente, recordar sólo algunas de las claves desenvueltas en el escrito que le ofrecí con ocasión de su nonagésimo cumpleaños, estampado *A la luz de un ágape cordial*.

La primera radica en su pertenencia por derecho propio a la estirpe de los tradicionalistas hispánicos. Pese a la apariencia de su proximidad al tradicionalismo francés, que conoce bien y por el que tiene simpatías, pero al que espiritualmente no se adscribe. Y pese a ciertos juicios también en apariencia complacientes con los fascismos, pero que rechaza en el fondo consciente de su modernismo y estatismo revolucionarios. En este ensayo, si bien *ratione materiae* el mundo hispánico está ausente, probablemente por su puesto ancilar en el universo revolucionario al que viene referido, también podemos hallar algunos

rastros que avalan la ubicación en tal surco intelectual y que no es dable elencar aquí.

La segunda, a continuación, tiene que ver con su condición de historiador con pálpito filosófico. En efecto, el campo que ha labrado con empeño y en el que ha obtenido cosechas generosas es el de la historia del pensamiento político. Sin embargo su historia es una historia que da razón de las cosas humanas y que rastrea la providencia divina, evidenciando cómo la comprensión de la historia en unas categorías metafísicas no puede agotarse con una filosofía de la historia, siempre necesariamente idealista, sino que constitutivamente ha de abrirse a la teología de la historia. También vamos a encontrar en las páginas que siguen comprobación del aserto.

***

Ha sido un lugar común del pensamiento tradicionalista, tradicional o reaccionario (que no son lo mismo, claro está, pero que en esto coinciden) subrayar la progenie protestante de la revolución política del ochocientos y de la social del novecientos. Pero, sin dejar de resultar lo anterior acertado, en puridad pudiera extenderse a todo el despliegue de lo que (en sentido no cronológico sino axiológico) se ha dado en llamar la "modernidad": el Estado, "Europa", la secularización o el capitalismo serían, así, sus productos respectivamente en los ámbitos institucional, de civilización, ideológico o económico.

El querido amigo y maestro mendocino, en este ensayo viene a tematizar precisamente esa conexión a partir de la constatación de que el capitalismo fue siempre ajeno, como una suerte de cuerpo extraño, a las expresiones culturales inspiradas y sostenidas genuinamente por la Iglesia Católica. Destaca don

Rubén, ya en las primeras líneas, y desde el ángulo de la historia de las ideas políticas, dos ejes mayores: de un lado, la observación de hasta qué punto el ataque a la Iglesia como institución ha favorecido el espíritu de lucro que daba aliento al capitalismo; de otro, la influencia positiva que la moral calvinista (y aquí es imposible no recordar los trabajos de Max Weber y Werner Sombart) imprimió a su desarrollo. Al tiempo que declara cómo contrae su examen precisamente al "espíritu" del capitalismo, en relación con la tendencia (manifestada con tenacidad a lo largo el siglo XIX) "de ver en la economía una fuerza redentora capaz de provocar el advenimiento de un nuevo hombre y, por lo tanto, de un orden social que fuere la réplica, en este mundo, del Reino de Dios".

Ojeando el índice u hojeando sus páginas se descubre con facilidad que estamos ante una historia, desde las anteriores claves, de las ideas políticas del siglo XIX. Historia que, como nos tiene habituados su autor, conjuga magistralmente en cuanto a su concepción los grandes trazos con los análisis puntillistas y, en lo que toca el estilo, la desenvoltura impresionista con un realismo por veces casi fotográfico. Todo adobado con una cultura tan amplia como bien sazonada, y presentado con rigor e ironía al tiempo. Otra piedra sillar, pues, extraída con la facilidad acostumbrada de la cantera de don Rubén Calderón Bouchet.

Miguel Ayuso

I

El Espíritu del Capitalismo

El trasfondo religioso.

A partir de los trabajos de Weber y Sombart es frecuente entre los historiadores y sociólogos de la economía asociar el capitalismo con ciertas formas de la religión protestante. No importa para la cuestión que el capitalismo haya nacido en tierras italianas y con bastante anterioridad a la ruptura del sistema religioso en el siglo XVI Como fenómeno social originado y crecido en el mundo católico, fue siempre ajeno a las expresiones culturales inspiradas y sostenidas por la Iglesia Católica. Era un cuerpo extraño y si se quiere una manifestación económica poco afín al espíritu de pobreza animado por la ética cristiana.[1]

1.- WEBER, MAX, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Península, Barcelona 1969.

La relación con el protestantismo ofrece dos aspectos que el historiador de las ideas políticas debe distinguir para apreciar con rigor los diferentes matices del problema. El primero de ellos consiste en observar en qué medida el ataque a la Iglesia como institución favorecía el auge del espíritu de lucro que daba aliento al capitalismo. El segundo requiere advertir lo que Weber y Sombart vieron con tanta penetración: la influencia positiva que la moral calvinista imprimió al desarrollo del espíritu capitalista.[2]

No insistiré en un tema que ha sido desarrollado con la debida amplitud en algunos trabajos anteriores. Me limitaré, en esta oportunidad, a examinar dos caras del problema suscitado por el capitalismo, que no se ha tratado con anterioridad: el espíritu del capitalismo y la tendencia, tenazmente manifestada en el siglo XIX de ver en la economía una fuerza redentora capaz de provocar el advenimiento de un nuevo hombre y, por lo tanto, de un orden social que fuere la réplica, en este mundo, del Reino de Dios.[3]

Eduardo Spranger, en su libro *Formas de Vida* desarrolló, con latitud suficiente, las diversas tipologías espirituales que nacían de las preferencias valorativas, cuando éstas adquirían una energía suficiente como para polarizar toda la actividad de un hombre. Sin aceptar sus conclusiones, ni su particular manera de resolver el problema antropológico, destacamos un pensamiento que ha servido de guía a nuestra interpretación de la historia: el rumbo tomado por la civilización latina a partir de la Edad Moderna está determinado por el relieve axiológico marcado por la economía capitalista. El ritmo y la orientación que siguen las otras expresiones de la cultura a lo largo de este

2.- *Ibíd.* IIa parte: "La ética profesional del protestantismo ascético".

3.- Desarrollé este tema con más extensión en mi libro: *La Ruptura del Sistema Religioso en el siglo XVI.* Ver también GOETZ BRIEF: "Attente de Salut et Collectivisme", *La Table Ronde* N° 151-152.

período histórico están sellados por la preocupación cada vez más absorbente de la economía.[4]

En los umbrales de un estudio sobre el siglo XIX conviene fijar un punto, que a nuestro criterio, no ha sido visto por el marxismo, ni por quienes discuten su materialismo colocándose en un punto de mira espiritualista. El marxismo, de inspiración radicalmente burguesa, ha visto al hombre en su calidad de productor consumidor, sin advertir que aún en los límites estrechos de su exclusiva actividad económica, obra fundamentalmente como un ser dotado de espíritu. La razón es el fundamento de sus proyectos y de su organización económica del mundo. Sin razón no habría economía, porque no habría un sujeto para pensar en la realidad como en una materia moldeable.

Se puede objetar, desde un punto de mira estrictamente materialista y dialéctico, que la razón es, en alguna medida, una actividad impuesta por las necesidades físicas de la acción, para que el hombre logre superarlas y satisfacerlas adecuando su existencia a un espacio dominado por una racionalidad economicista. Esta objeción puede ser admitida a título provisorio y con el solo propósito de mantener la discusión en un terreno transitable por ambos interlocutores; queda por demostrar entonces, la existencia de una disposición instintiva afectada por una inseguridad tan profunda con respecto a su propia finalidad.

Reconozco que los marxistas no suelen hilar demasiado fino en el cañamazo de sus razones y reservo para un tratamiento posterior las críticas que se me puedan ocurrir con respecto a las contradicciones del materialismo dialéctico considerado como explicación del hombre y del universo. Por ahora insisto en un hecho: El mundo burgués está espiritualmente orientado

4.- SPRANGER, Eduardo, *Formas de Vida*, "Revista de Occidente", Madrid 1935, p. 163 y ss.

por una sobrevaloración de lo económico que impone un sello deformante a las otras actividades del espíritu.

Este carácter de la burguesía fue observado por Marx y en él nació el propósito de convertirlo en una fuerza religiosa capaz de cambiar el individualismo económico burgués en un colectivismo económico comunista.[5]

Quienes combaten la concepción marxista de la historia y buscan una explicación que dé cuenta de la primacía del espíritu, procuran interpretar nuestra época apelando al arsenal de ideas que la burguesía iluminista sembró por todo el mundo con la finalidad de derribar los fundamentos espirituales del Antiguo Régimen. Estas construcciones ideológicas cumplieron con eficacia su función demoledora y en alguna medida, influyeron también en el asentamiento de la burguesía como clase dirigente de la nueva sociedad nacida bajo su influencia. Cuando se trata de explicar los acontecimientos de nuestra propia época, no se puede despreciar el aporte de esas ideas, ni la enorme importancia que tuvieron en la formación de la conciencia del hombre actual. Pero ocurre que tales sistemas ideológicos han sido fabricados por un hombre que, en su espiritualidad, obedece a un contexto de motivaciones inspiradas por su disposición valorativa fundamental.

Basta examinar un momento las diferentes ideologías nacidas con anterioridad y con posterioridad a la revolución francesa, para advertir en todas ellas el sello axiológico del economicismo, su pertinaz tendencia a concebir la realidad humana como algo ofrecido al hombre para la satisfacción de sus apetitos y para el dominio de su concupiscencia.

La prelacía de lo espiritual no queda negada por la denotación de esta preferencia, porque ella explica, con la claridad suficiente, que se trata de un determinismo impuesto por una op-

5.- MARX, Karl, *El Manifiesto Comunista.* Ver DE LUBAC, Henri, *Le Drame de l'humanisme Athée*, Editions Spes 1944.

ción que comenzó por ser libre, pero que luego, como toda preferencia llevada contra el consejo de la sabiduría, hasta sus últimas consecuencias, impuso su propia dialéctica a todas las veleidades libertarias que pudieron crecer en su derrotero.

El proceso de laicización sufrido por la cultura, la independencia cada día más marcada de sus expresiones espirituales, no ha podido borrar totalmente el trasfondo religioso del cristianismo. Se puede afirmar, contra las apariencias, que si se rastrea bien se advierte, en los movimientos espirituales contemporáneos al capitalismo, el sello deformado de sus orígenes cristianos.

Consideremos brevemente este trasfondo en el pensamiento de Proudhon y sin hacer decir a los textos lo que no dicen, podremos advertir sus preocupaciones religiosas en el rigor de un sistema que se declara, quizá demasiado enfáticamente, anti teísta.[6]

Para quien observa el movimiento de la civilización, —solía decir Proudhon— el progreso aparece como una inmensa cadena dialéctica, cuyas articulaciones son las revoluciones. Estas revoluciones "son las expresiones sucesivas de la justicia en la humanidad". Son también crisis de crecimiento pero en orden a un designio que tiende a instalar la justicia definitiva. De este modo y de acuerdo con tal orientación, la revolución es un proceso "innato y eterno" como la misma noción de derecho y tiende a realizar la naturaleza social del hombre.

En esta perspectiva Jesús es un revolucionario, el primero que proclamó la igualdad de los hombres ante Dios y a quien suceden Descartes y los reformadores protestantes, con la proclamación de esa misma igualdad, pero ahora ante la razón humana. Falta una última etapa para coronar este esfuerzo justi-

6.- PROUDHON, Joseph, *Philosophie de la Misère*, cité par De Lubac, *Proudhon et le Christianisme*, Ed. du Seuil, Paris 1945, p. 142. En su libro *Miseria de la Filosofía*, Marx lleva un ataque cerrado contra Proudhon a quien acusa de no haber entendido nada de la filosofía de Hegel.

ciero y proclamar la igualdad de los hombres ante las riquezas y los bienes que hacen al bienestar económico.

En su *Philosophie de la Misère*, tan mal tratado por Marx, da cuenta de este trasfondo religioso que acompaña al espíritu económico y convierte la evolución de la humanidad en una marcha incansable hacia el paraíso perdido, gracias al esfuerzo convergente de la técnica y la justicia distributiva:

> "La sociedad o el ser colectivo, se distingue del individuo por su espontaneidad de acción, dicho de otra manera, por el instinto... El establecimiento de las monarquías y de las repúblicas, la distinción de las castas, las instituciones judiciales, etc., son otras tantas manifestaciones de la espontaneidad social, de la que es más fácil denotar los efectos que conocer los principios... Todo el esfuerzo de aquellos que siguiendo a Bossuet, Vico, Herder, Hegel, se han aplicado a la filosofía de la historia, han constatado la presencia de un destino providencial que preside todos los movimientos del hombre... Esta facultad misteriosa, intuitiva y por así decirlo supra social, poco o nada sensible en las personas pero que planea sobre la humanidad como un genio inspirador, es el hecho primordial de toda psicología".
>
> "Ahora bien, a diferencia de todas las otras especies animales, el hombre tiene el privilegio de percibir y de señalar a su propio pensamiento el instinto o el *fatum* que lo guía. El primer movimiento del hombre, maravillado y penetrado por el entusiasmo o soplo divino, es adorar la invisible Providencia de la que se siente depender y a la que llama Dios".

La lucha entre Dios y el hombre tiene su solución en la tierra. El reinado de la justicia se cumple con la equitativa distribución de los bienes terrenales. En este propósito Proudhon, revolucionario y anarquista, no difiere, fundamentalmente, del pensamiento capitalista, a no ser en esa generosa distribución que hace de los bienes ajenos y que los "felices poseedores" consideran equitativo mantener en sus propias manos para evitar despilfarros anti económicos.

La idea del progreso tan ostensiblemente presentada a lo largo del siglo XIX, está íntimamente relacionada con la esjatología de la felicidad eterna. El hombre contemporáneo a la explosión industrial se siente el habitante privilegiado de un mundo que poco a poco le revela sus secretos y le permite un dominio de la realidad que terminará por ponerlo en posesión plena de sus riquezas más ocultas.

Un modesto acontecimiento relacionado con el adelanto técnico, la inauguración del ferrocarril entre Liverpool y Manchester, autorizó a Southey a publicar su *Sir Thomas Moro or Colloquies on the progress of Society*. Allí expresó, con la claridad requerida, ese fondo de optimismo económico religioso tan típico del auge capitalista:

> "El vapor —escribe— gobernará el mundo y ya lo está estremeciendo antes de haber establecido su poder... el mundo continuará mejorando del mismo modo que ha progresado continuamente hasta ahora; el progreso del saber y la difusión del cristianismo traerán, al final, cuando los hombres sean cristianos en realidad y no sólo nominalmente, algo semejante a ese estado de Utopía con que tanto han soñado los filósofos".[7]

John Bury, que en su estudio sobre *La idea del progreso* cita este párrafo de Southey, añade por su cuenta que esta afirmación tiene las cautelas de un autor empeñado en armonizar el progreso con la vieja conciencia cristiana de la predicación mundial del Evangelio. Otro caso semejante es el de Hamilton en su *Progress of Society*, donde también expresa una idea del progreso en nada reñida con la fe protestante.

> "La creencia en la perfectibilidad de la naturaleza humana —nos dice— y en el logro de una edad dorada en la que no haya sitio para el

7.- BURY, John, *La Idea del Progreso*, Alianza Editorial, Madrid 1971, p. 198 y ss.

vicio y la miseria, solamente podrá ser imaginada por un fanático; pero la investigación sobre los medios de mejorar nuestra felicidad es compatible con la razón y por ende es el tema más estrictamente humano que pueda ocupar nuestra mente".[8]

Algo menos escueto, Victor Hugo escribió innumerables versos para exaltar el progreso, en los que su unción religiosa está directamente inspirada en su confianza en el mundo.

"Hors de la pesanteur, c'est l'avenir fondé;
c'est la destin de l'homme a la fin évadé;
Qui lève l'ancre et sort de l'ombre".

El Príncipe Alberto, consorte de la Reina Victoria de Inglaterra, al inaugurar la exposición de 1851, se hace eco de este trasfondo de religiosa fe en el progreso, cuando habla de sus esperanzas puestas en la era que se inicia y de cuyas realizaciones la industria de Inglaterra es un fiel exponente.

"Nadie que haya prestado atención a los rasgos peculiares de la era presente dudará, ni siquiera un instante, que estamos viviendo un período de transformaciones maravillosas que tienden a realizar rápidamente aquella gran finalidad a la que apunta toda la historia: la realización de la unidad humana... las distancias que separaban las diferentes naciones y partes del mundo están desapareciendo rápidamente ante las invenciones modernas y podemos atravesarlas con increíble rapidez; las lenguas de todas las naciones se conocen y su uso está al alcance de todos; el pensamiento se comunica con la rapidez e incluso con el poder de la luz. De otro lado el gran principio de la división del trabajo que puede ser entendido como el motor de la civilización, se está extendiendo a todas las ramas de las ciencias, la industria y el arte... Señores, la exposición de este año 1851 ha de ser una

8.- *Ibíd.*

prueba y una plasmación viviente del punto de desarrollo a que ha llegado la humanidad en su gran tarea, así como un nuevo punto de partida desde el que todas las naciones podrán dirigir sus esfuerzos futuros".[9]

Era en el país de Bacon y de Newton donde estas ideas encontraban su expresión más adecuada, tanto en el terreno de la retórica como en el de los hechos. Fe en el hombre y en su ingenio para asegurar su porvenir en la tierra; esperanza en el futuro y un amor a la especie que asume, para el caso las características de una simpatía estrictamente comercial, pero que alcanza, gracias a los medios de comunicación, una extensión cósmica. Los ingleses de esa época tenían el gusto de adobar sus manufacturas con algunos salmos adecuados, para no perder totalmente su vinculación con ambos *Testamentos*.

Los aspectos sórdidos de la primera explosión industrial: la miseria obrera, la horripilante fealdad de las villas suburbanas, el crecimiento de la delincuencia y la prostitución, no destruían el carácter optimista conque los hombres del siglo XIX miraban el futuro. Cuando llegue el momento de explorar el submundo de la pobreza, se encontrará el prestigio de la dialéctica para hacer que toda esa negación de la condición humana sea el paso necesario para la efectiva realización de ese mañana venturoso.

Dios ha muerto, las instituciones religiosas apenas respiran, pero la Gracia sobrenatural ha quedado en los entresijos del alma cristiana, para alimentar con su fuerza religiosa las aspiraciones temporales del hombre. Es como si las virtudes infusas se hubieren convertido en fuerzas impulsoras del progreso material.

9.- *Ibíd.*, p. 295.

Desarrollo de las ideologías economicistas en el siglo XIX.

En varias oportunidades hemos distinguido al ideólogo del filósofo antiguo, del sofista y del teólogo cristiano. En la sociedad orientada por la prelacía de lo económico, el ideólogo cumple un papel que tiene un poco de aquellas tres actividades sin alcanzar en ningún momento la nobleza del teólogo o del filósofo griego. Su función es parecida a la del sofista. Como él está imbuido de pedantería científica y propone sus sistemas con el propósito de crear una morada espiritual donde el nuevo hombre se encuentre en su casa.

Las ideologías nacieron cuando el cristianismo comenzaba a perder terreno frente al economicismo invasor del burgués y se hacía necesaria una nueva explicación de la realidad capaz de satisfacer las aspiraciones demiúrgicas del hombre moderno. Sus instrumentos nocionales los toma un poco de todas partes: de las ciencias positivas, de algunos tópicos religiosos vaciados de todo contenido sobrenatural y de las fuerzas políticas de la burguesía ascendente.

Con estos ingredientes construye un edificio conceptual destinado a propagar su fe en el progreso, su rechazo de toda sabiduría teonómica y su condenación, a veces inteligente y otras bastante burda, de todo cuanto la historia ha ido acumulando para asegurar el ejercicio de las autoridades consagradas y naturales.

En una sociedad transitada por tantas fuerzas espirituales como lo es la del siglo XIX y pese al influjo, cada día más poderoso de la burguesía, los ideólogos no ofrecen características reducibles a un común divisor y se puede advertir entre ellos los que usan con preferencia el viejo instrumental religioso, como Hegel o Lamennais, o los que prefieren, como Conte, Spencer o Engels, los aportes de las ciencias positivas y una lúcida renuncia a buscar el Absoluto. No obstante su austeridad teológica, no dejan de meter en la olla algunos fermentos religiosos podados de todo compromiso sobrenatural.

Cuando se habla de la primacía de lo económico se corre el riesgo de lanzar la atención sobre la pista de preocupaciones excesivamente financieras y totalmente desprovistas de desinterés filantrópico. Nada más erróneo. Se puede tener una visión del mundo impregnada de economicismo y ser una persona muy desinteresada en el ejercicio de sus actividades particulares. La mayor parte de los economistas dedicados con fruición a reflexionar sobre los fundamentos de su ciencia, hubieren ganado mucho más en dedicar todo ese tiempo y ese ingenio a hacer fortuna. Pero estaba en su índole esta curiosidad por el proceso productivo, como si los atrajera más una explicación económica del universo que poner en práctica su saber sobre el arte de acumular riquezas.

Convenía hacer esta advertencia un tanto obvia, porque la forma un poco despectiva que hemos puesto en nuestra referencia a los ideólogos, puede hacer pensar que se trata de intelectuales mercenarios, más interesados en ponerse al servicio del poder que en desarrollar, muchas veces, una explicación completamente desinteresada de la realidad. No todos los sofistas vendían sus conocimientos y algunos de ellos sobresalieron en el cultivo de las ciencias particulares que, como la gramática, la retórica o la dialéctica, estaban algo comprometidas con sus propósitos inmediatos.

El siglo XIX ha visto proliferar toda clase de ideólogos. Los hay de primera magnitud como Hegel, Comte o Marx, y los hay de aquéllos que pululan alrededor de los poderosos, instalados en oscuras capillitas, para alentar con sus sermones de ocasión, a las empresas políticas.

Por el momento no nos referiremos al periodismo ideológico y limitamos nuestra reflexión a las cabezas del ideologismo universitario, a aquéllos que trazaron los rasgos principales del pensamiento burgués y lo expusieron *urbe et orbi* desde sus cátedras abiertas a todas las inteligencias.

Francia e Inglaterra tuvieron sus ideólogos hechos a las medidas de sus respectivas modalidades psicológicas. Comte y Spencer pueden ser los representantes más egregios de ambos países. Pero la tierra prometida de la ideología, el clima donde esta planta creció con abundancia e iluminó con su resplandor la chatura de un siglo demasiado apegado a sus conquistas materiales, fue Alemania.

Hablar de la ideología alemana es mencionar a Hegel y descubrir, en el pensamiento político de esta gran testa germánica, la flor y nata del ideologismo burgués.

Hegel admiró a Napoleón y estuvo a punto de entonar una alabanza casi religiosa, cuando lo vio a caballo en las afueras de Jena en el año 1807. Napoleón era el espíritu del mundo, el sable que precisaba la razón burguesa para llevar la organización del Estado a su punto más alto de eclosión espiritual. Fue la cabeza que supo unir el principio del Estado con la libertad y participación popular en el gobierno exigido por la evolución de la conciencia histórica.

Años más adelante y cuando los acontecimientos que dieron con el *Espíritu del Mundo* en la Isla de Elba cambiaron un poco el rumbo de la historia, Hegel volvió sus ojos hacia Prusia y vio en su monarquía la realización simultánea de la autoridad y la libertad, de los derechos del hombre y de los derechos históricos particulares. Prusia encarnaba, en el año de gracia de 1818, el Estado de la Razón.

Dejo expresamente de lado toda reflexión en torno a la dialéctica de Hegel y me limito a señalar los jalones de un ideario que trató de explicar y justificar una concepción burguesa del mundo, para conciliar con ella el autoritarismo legal y el sistema de las libertades políticas defendidos por la Revolución Francesa.

Esta apología del Estado prusiano llevó a muchos estudiosos del gran pensador alemán a considerarlo una suerte de "dictador filosófico del Estado Gendarme Prusiano" y el ideólogo responsable de la restauración encabezada por Bismarck.

Es un error de perspectiva que proviene de ver la Prusia del primer cuarto del siglo XIX como un anticipo de aquello que sucederá a partir del año cuarenta y no como una sucesión del despotismo ilustrado y su idea de una revolución auspiciada por el gobierno.

Hegel no fue un sabio en el sentido tradicional del término. Fue un pensador tal como lo concibe la mentalidad moderna, un ingenio que construye con rigor argumentativo, una explicación poética de la realidad de alcurnia metafísica, pero de acuerdo con un modelo científico que parece tomado de las ciencias físicas.

No es un filósofo en busca del centro divino. Es un poeta que maneja ideas y las hace con un propósito práctico determinado: explicar, justificar y sostener la legitimidad de la revolución burguesa. Los pasos dialécticos para llevar a cabo esta tarea pueden parecer excesivamente complicados. Esto quizá se deba a su índole intelectual, a su naturaleza reflexiva y al abuso de recaudos que puso para borrar las huellas de su apostasía religiosa. No olvidemos que fue estudiante de teología, casi un pastor, y su pensamiento es también el intento más audaz para vaciar la fe luterana de sus contenidos sobrenaturales.[10]

En la idea que se hizo Hegel del Estado trató de alcanzar el punto de equilibrio en el que el reconocimiento de las libertades particulares coincidiera con la suprema majestad de la autoridad estatal. Temía los errores de la demagogia y el desenfreno de las libertades que no conocen otro alimento que la pasión individualista.

Una doctrina estatal que sólo conjugue mecánicamente los intereses privados, es falsa. Convierte a la potestad política en una suerte de sociedad comercial por contrato. En ese error He-

---

10.- Ver: RITTER, J., *Hegel et la Revolution Française*, Archives de Philosophie, t. XXVI, Cahier III, 1963. WEIL, Eric, *Hegel et l'Etat* , Paris Vrin 1966. BOURGEOIS, B., *La Pensée Politique de Hegel*, P.U.F., paris 1969. Ver también : MARX, C., *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, México 1968, especialmente pp. 51-52.

gel combatirá las ideas Liberales heredadas de Locke y tratará de hacer comprender que la verdadera libertad coincide con la realización, en cada uno de nosotros, de aquello que el hombre tiene de universal y genérico.

> "Los otros —dirá en su *Historia de la Filosofía*—, son mis iguales, porque también son universales. Soy libre en la misma medida en que propongo la libertad de los otros y soy reconocido por los otros como libre. La libertad real presupone numerosos seres libres. La libertad no es efectiva, existente, nada más que en el seno de una pluralidad de hombres. En esa pluralidad es propuesta la relación de seres libres con seres libres, y también son propuestas las leyes de la vida ética y del derecho. La voluntad libre quiere solamente determinaciones que residan en la voluntad universal. Con estas determinaciones de la voluntad universal son puestas las libertades civiles, el derecho racional y la constitución según el derecho".[11]

En una ideología de este tipo, los "Derechos del hombre" en su sentido universal y abstracto y en lo que puedan tener de más intercambiable y genérico, están en su casa. Si no fuera por las dificultades del léxico, apto para prohijar una respetable cantidad de interpretaciones tan verdaderas las unas como las otras, la ideología hegeliana es la de un liberalismo autoritario, más o menos como ése que los doctrinarios orleanistas de la época de Luis Felipe, trataron de promover en Francia para casar las ventajas de la revolución, con aquéllas que se podían obtener de una potestad poco discutida.

El reproche que hizo Marx a la ideología en general y a la alemana en particular es que, como frutos del ingenio humano, terminaron por hacer creer a la gente que efectivamente eran algo más que puros entes de razón.

11.- HEGEL, G.F.G., *Historia de la Filosofía*, F.C.E. México 1955, T. I, Introducción.

> "Liberémonos de los fantasmas cerebrales, —decía en su libro sobre la Ideología Alemana y sin pensar para nada en su propio caso— de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneramos. Rebelémonos contra esta tiranía del pensamiento. Enseñemos a sustituir estas quimeras por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre".[12]

Con esta acusación general, Marx trató de destruir la influencia que todavía podían tener los continuadores de Hegel. Para él no habían podido salir, pese a todos sus esfuerzos por alcanzar la substancia de la realidad social, de esa atmósfera de ensueño en que se instalan las ideologías burguesas. Veía con nitidez la paja en el ojo ajeno y descubría de paso que la sumisión a Hegel era la razón fundamental de que ninguno de sus críticos hubiera podido superarlo convirtiendo su construcción ideológica en efectiva razón revolucionaria.

Estas ideologías de procedencia idealista crecían con el aporte de ideas metafísicas, jurídicas y morales, concediendo a la religión un valor dominante en la concepción del hombre y por ende, de todas las relaciones de la vida social.

> "El mundo era canonizado en proporciones cada vez mayores, hasta que por último, el venerable San Max /por Max Stirner/ pudo santificarlo en bloque y darlo por liquidado de una vez por todas". (*Ibíd.*)

Para Marx, la ideología era un artilugio conceptual al servicio de la clase dominante. Los seguidores de Hegel, errados en cuanto a su capacidad para discernir el valor real de la dialéctica, hacían el agosto de los burgueses porque mantenían en vigencia el carácter puramente abstracto e ideal del proyecto revolucionario.

12.- MARX, Carlos, *La Ideología Alemana*, Grijalbo, Barcelona 1970, p. 17.

Marx venía a combatir todas las ideologías, mediante la aplicación de un método revolucionario que tendiera, efectivamente, a cambiar el mundo y no a explicarlo. Todo el esfuerzo del pensamiento burgués estuvo puesto en cambiar la idea de un mundo creado por Dios, en un mundo que se construía a sí mismo en un proceso de autoformación irreversible. Lo que no aparecía claro en la explicación de la ideología hegeliana era el papel jugado por el hombre en esa faena formadora. Hegel había concedido demasiado a la obra del espíritu y muy poco a la labor de las manos. La causa profunda de su error provenía de haberse solidarizado con la tarea del amo y no haber visto con suficiente claridad la importancia del esclavo en la íntima dialéctica del trabajo. No obstante este esfuerzo por poner de pie un sistema ideológico que trataba de caminar con la cabeza para abajo, el mundo de Marx estaba perfectamente enmarcado en los límites del orbe burgués.

> "Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia —aseguraba—, por la religión o por lo que se quiera, pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento que comienza *a producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización *corporal*. Al producir sus medios de vida, el hombre produce, indirectamente, su propia vida material". [13]

Es un punto de partida que trata de enderezar el orden al revés inaugurado por Descartes. El resto de la labor intelectual de Marx consistirá en proveer al hombre con una organizada explicación de sus condiciones de trabajo y observar cómo desde esa perspectiva interpretativa surge con claridad la conclusión de que el poder político debe estar en las manos del partido comunista, vanguardia especialmente iluminada del mundo obrero.

13.- *Ibíd.*, p. 19.

Si esto no cumple con todos los requisitos de una categórica ideología que me prueben lo contrario. Reúne todas las condiciones para serlo, incluso los de alto calibre metafísico de los cuales san Marx solía abominar, sin tomar conciencia de que los estaba usando sin poner mucha atención en ellos.

Si alguien logra explicar lo que entiende Marx por materia, sin concebir esta entelequia con todos los requilorios que Hegel atribuía al espíritu, habrá realizado una hazaña sin precedentes en la historia del pensamiento contemporáneo.

La ideología es una construcción de la inteligencia. En esto se distingue de la filosofía griega que era, antes que nada, una contemplación del logos divino. La ideología pertenece al orden de nuestra actividad poética y aparece en la inteligencia con los caracteres de un plan de trabajo cuya realización completa queda a cargo del hombre: sea para lograr la paz perpetua en la constitución de un orden internacional de derecho, o para alcanzarla en la construcción de una organización mundial del poder.

Ideología y ciencia social.

Comte creía en la posibilidad de fabricar científicamente una ideología con todos los ingredientes capaces de satisfacer las múltiples necesidades de la vida humana, incluso aquéllas que durante mucho tiempo habían sido colmadas por la religión. La sociología tuvo este propósito y desde ese venerable momento quedó ligada para siempre a un plan de índole ideológico. Sin una ideología que la proclame y la sustente, la sociología queda en el vacío de su verbalismo. Esto explica muchas cosas: su ausencia total de inteligencia en el sentido preciso del término, es decir, de conocimiento efectivo de una realidad que mida desde afuera el acto del espíritu; el uso discrecional que hace de los signos arbitrados por el lenguaje común, haciéndoles decir cosas

que sólo tienen sentido en el ámbito de un juego cuya reglamentación lúdica es un invento del sociólogo; por último su aptitud par vivir parasitariamente en el terreno de otras disciplinas intelectuales: la metafísica, la historia, la ética y la antropología, a las que despoja de sus contenidos reales convirtiéndolas en anémicos fantasmas de la razón.

Cuando se intenta dar cuenta y razón de las ideologías a partir de eso que se llama un examen sociológico, el resultado es un vaciamiento total de las múltiples facetas de lo real en beneficio de un pomposo edificio de palabras. Así todo se convierte en espejismo ideológico, con excepción de aquello que el sociólogo entiende por ciencia. Una ciencia que reduce lo que es a una pura apariencia fenoménica y el saber cierto de esa incierta realidad, a una rigurosa constatación de experiencias, no puede exceder de una modesta corroboración del modelo cósmico propuesto por los ideólogos. De este modo, lo que comienza por ser una construcción del espíritu, se cierra en la clausura de su autosuficiencia conceptual.

Un sociólogo que se respeta, pongo por caso el libro de Jean Baechler "¿Qué es la ideología?", confesará que la pregunta no puede tener por respuesta una definición que no sea necesariamente arbitraria, porque un objeto como la ideología está dado en la definición misma. [14]

Esto señala con justeza la naturaleza puramente constructiva de la ideología, aunque en realidad ¿sí hay algo que realmente exista fuera de la conciencia humana para un sociólogo que procura dar una explicación del orden social a partir de su ideologismo liberal? Un rápido paseo por el libro señalado nos hace dudar de tal posibilidad desde el momento en que nos confiesa que "los fenómenos sociales para poder ser definidos de un modo adecuado deben ser necesariamente construidos" de modo que no se distingue de la actividad científica misma".

14.- BAECHLER, Jean, *Qu'es ce que l'Idéologie*, Paris, Gallimard 1976.

Si una ciencia como la sociología se ve obligada a construir su objeto, ¿en qué difiere de la ideología que pretende estudiar y que es también una construcción arbitraria del espíritu?

Nos movemos en el interior de un laberinto creado por la inteligencia y en donde forjamos mil respuestas falsas a nuestras preguntas sin sentido. Mitos, religiones, principios éticos, usos, costumbres y programas políticos son, para nuestro autor, ideologías y por ende están construidas con la estofa de los sueños, para perpetuar el carácter onírico de nuestra existencia.

No existiendo, fuera de las creaciones del espíritu humano, una realidad capaz de medir el valor de nuestros conocimientos y la auténtica naturalidad de nuestra actividad práctica, el mundo de las ideologías es el verdadero mundo y penetrar en la naturaleza íntima de estas construcciones es casi como descubrir el secreto corazón del hombre. El hombre es un fabricante de ideologías cuyas funciones esenciales, según nuestro sociólogo, son las siguientes: concitar los múltiples intereses y hacer coincidir los ánimos en una misma pasión política. Como al fin de cuentas éste es el único objetivo de una asociación lúdica, la ideología es lo que impulsa, justifica y realiza efectivamente la vida social, porque procura los principios de acuerdo con los cuales funda su unión con los otros. Admite el autor que toda sociedad crea su propia justificación, aunque las adhesiones que suscita suelen ser de distinto tono. Las hay hipócritas, escépticas, cínicas y fanáticas y todos estos matices, menos acentuados en las comunidades tradicionales o bajo ideologías religiosas, aparecen más claramente a la superficie cuando se trata de sociedades abiertas a las innovaciones. La ideología no sólo trata de justificar el poder de un determinado grupo de hombres, sino que provee a la sociedad de todos aquellos pretextos, cualesquiera sea su índole, capaces de enmascarar y velar las secretas intenciones de los detentores de la autoridad social. Reconoce Baechler que siempre hay una dosis de inclinación al bien público, pero como ésta viene con una ganga bastante espesa de factores egoístas, conviene que la ideología provea de

elementos idealizadores arbitrarios como para dorar la amarga píldora de la realidad. El mundo de la ideología obedece a una selección hecha en la multiplicidad de los caminos que transitan la realidad. Es, si se quiere, un mundo recortado a la medida de ciertas exigencias prácticas o de ciertas razones de obrar. Cuanto más cerrada la ideología, más peligrosa en su acción y mejor dispuesta a trucidar todo aquello que no coincida con sus proposiciones arbitrarias.

Hasta aquí Baechler, o eso que yo he podido extraer de sus oscuras reflexiones. Como afirmamos más arriba, hay un aspecto aleccionador en su meditación y es la confirmación del carácter constructivo de la ideología, pero como el propio Baechler es el producto, no muy brillante, de una manera de pensar formada bajo el influjo de los ideólogos, su explicación del fenómeno arrastra en su estela las lamentables consecuencias de su mala procedencia.

Es perfectamente lógico que un hombre que ha visto el mundo a través de la deformación impuesta por las ideologías, sea incapaz de alcanzar su realidad. Las ideologías nacieron con el burgués y aunque no todas tienen idéntica alcurnia intelectual, le han servido como modelos para poder obrar sobre un mundo y una sociedad concebidos según la forma mental de las ciencias físico matemáticas. El conocimiento no es más la interpretación del lenguaje divino, ni el poder social el ejercicio de la acción paternal. Uno y otro nacen de una líbido dominadora, ciega a todo otro valor que no sea su expansión desbordada y sin reconocer otros límites que aquéllos impuestos por la imposibilidad de los proyectos.

La ética burguesa.

El lenguaje signado por el tráfico de una cultura impregnada de economicismo, aunque guarde los antiguos vocablos de la tradición religiosa, lo hace sin escuchar el rumor de sus proyecciones profundas. Las palabras no significan lo mismo y cuando se trata de comprender el mundo espiritual de la burguesía, conviene cotejar sus expresiones habituales con sus sinonimias clásicas, para advertir los cambios operados en la semántica.

Marx habló de una ética burguesa y de otra que llamó proletaria, sobre la que especuló a la luz del proyector de su propia ideología. Si por ética se entiende aquello que el hombre antiguo y el cristiano tuvieron presente cuando hablaban de la organización de la conducta terrena, en vista al destino supra temporal del hombre, el burgués no ha tenido una verdadera preocupación moral en el sentido propio y cabal del término. No obstante, siempre hay una organización práctica de la vida humana y aunque ésta se realice bajo el influjo de una orientación escuetamente terrenal, no deja por eso de guardar una cierta proporción con el orden de las virtudes morales en el hombre de siempre.

Considerado el universo como una realidad plasmable, sin contemplación, sin teoría, y el hombre como el agente privilegiado de su constante transformación, la aptitud especulativa ha cedido su lugar prioritario a la capacidad productiva. Este cambio en el orden de las instancias decisivas, provoca un consecuente trastrocamiento en el dispositivo de la acción moral o práctica. La praxis no tratará de ajustarse a un orden objetivo de verdades metafísicas y naturales, sino, precisamente, a las solicitudes del trabajo. Las virtudes cardinales sufren la influencia del nuevo rumbo de la vida y al quedar huérfanas del conocimiento sapiencial de las verdades reveladas, desvían su vocación teonómica y se convierten en la caricatura de aquello que deberían ser. La prudencia, preocupada por el cuidado de los negocios y el atractivo de los bienes materiales, se convierte en pura destreza para atender la solución de los problemas planteados por las exigencias del dominio sobre las cosas.

Cuando la virtud guía pierde de tal modo su rumbo valorativo, necesariamente desordena el recto dispositivo de los apetitos y provoca en el gozne donde éstos se encuentran con la razón, la

aparición de esos vicios que con el nombre de las antiguas virtudes, usurpan el gobierno de la conducta. La justicia ignora el derecho que tiene Dios sobre nuestras vidas, no reconoce nada más que aquéllos que inflan nuestro orgullo y nos desvían radicalmente del plano sobrenatural donde culmina nuestra existencia. De esta manera desliga nuestra acción de la realidad y nos lanza a una suerte de vacío sin referencias cognitivas, donde pueden imponerse aseveraciones tan absurdas como el derecho a pensar lo que se quiera, sin ningún respeto por la verdad. El verdadero culto debido a Dios es desdeñado por supersticioso y crecen en su lugar una multitud de capillitas oscuras donde los creyentes pueden ensayar las variaciones propuestas a sus ídolos imaginarios. Por desidia, por malicia o por estupidez se ha perdido de vista la idea muy clara y distinta que la religión es un contrato establecido por Dios y no por nosotros y por ende, que no puede haber muchos sino uno: aquél que el Verbo Encarnado estableció de una vez por todas en su condición de cabeza de la Iglesia Católica. No podemos disponer a nuestro antojo el derecho que conviene a Dios Nuestro Señor, sin despojar a la virtud de la justicia de su vocación más profunda. El derecho reducido a nuestra potestad sobre los bienes materiales, que no reconoce nuestra condición de viandantes y administradores, pervierte nuestra naturaleza porque la desvían de su destino eterno y la condenan a abrazar sombras sin consistencia.

La sociedad burguesa desconoció la existencia de los derechos de Dios y al exaltar aquéllos puramente abstractos del hombre y del ciudadano, dio a éste la potestad de convertir sus ilusiones en verdades últimas para lanzarlo, en total desapego de lo real, sobre el espejismo de una justicia fabricada con sueños, resentimientos y falsas expectativas.

La templanza recibe también la influencia deformadora de esa solicitud por los bienes terrenos que reemplaza a la prudencia. Deja de ser el dominio activo de los apetitos concupiscibles, para convertirse en una suerte de computadora al servicio del éxito temporal: nada de excesos en el uso de los placeres

sensibles, porque destruyen un buen aprovechamiento de los mismos. El cálculo reemplaza al señorío y la cautela económica al deseo de salvación. El burgués debe ser temperado para usar mejor y por más tiempo de los bienes de este mundo. Un ejercicio descomedido de las potencias nutritivas o sensuales compromete la salud y hace perder la seguridad, siempre tan precaria en los mortales.

Se dirá que el coraje, el valor o la fortaleza es una virtud moral que nada podrá desmedrar mientras inspire una actitud firme frente a los obstáculos que la variada suerte de cada hombre opone a sus proyectos. El burgués no es más cobarde que cualquier otro tipo humano y aunque su apego a los bienes terrenos no haga mucho por desarrollar en él un sentido heroico de la vida, su indudable disposición hacia el dominio de las cosas lo lleva a enfrentar con decisión todas las dificultades que surgen en el camino del éxito. Esto es también fortaleza y aunque muy limitada a los peligros físicos y totalmente desprovista de aquella magnanimidad y magnificencia que da a la pasión de los héroes y los santos su proyección trascendente.

Se ha dicho, con gran exactitud, que el objeto principal de la fortaleza es el más grande peligro que el hombre puede correr. Esto se ve claro frente a la posibilidad de la muerte. La fortaleza consiste en la aptitud para enfrentar tales peligros: "propter aliquod bonum consequendum" [15] como afirma Santo Tomás. Para esto, añade el Santo Doctor, debemos prepararnos mediante una larga meditación previa, a sacrificar todos los bienes particulares y, en primer lugar, la propia vida, en orden a la consecución de un bien más noble. [16]

En esta perspectiva teológica, la fortaleza no es solamente capacidad para enfrentar eventuales peligros, sino la lúcida

15.- *"A causa de algún bien que debe conseguirse".*

16.- *Summa Theologica* II, IIae Q. 123. Ver el excelente comentario de Marcel de Corte: "La Force, vertu bafouée", *Itineraires*, Janvier 1980, N° 239..

aceptación del sacrificio supremo, en la serena integridad de quien ha elegido el bien mejor y esto no puede suceder si no va acompañado de un profundo saber sobre el sentido último de la vida. Un coraje sin sabiduría, propio del temperamento bravío, no es fortaleza en sentido estricto y la ignorancia de los fines convierte el coraje en su deformación más vil que es la violencia. Violencia y poltronería son los vicios que conforman el ánimo de la irascibilidad burguesa.

No hubiéramos dicho nada de la moral burguesa si no reflexionamos sobre la dimensión social de la praxis. Recordamos que para Aristóteles el hombre lograba su plenitud natural en la sociedad política y ésta nacía convocada por las exigencias dialógicas de nuestra naturaleza racional. El mundo burgués concibe la sociedad política como una suerte de asociación comercial cuya constitución nace de un contrato. La idea de la perfección moral no surge como de su fuente de ese artilugio contractual, ni cabe en la cabeza del burgués. El fin de una sociedad es la riqueza y basta leer el viejo libro de Adam Smith para encontrarnos con la Biblia del pensamiento social moderno. El contrato social, fabricado por el ingenio técnico del hombre, forja la ciudadanía perfecta, luego de un periplo pedagógico más o menos largo, donde el ciudadano aprende a conducirse según las normas constitucionales. La secuencia inmediata de esta convicción es el fundamento del progresismo burgués y de su confianza religiosa en la virtud transformadora de los sucesivos contratos. Las revoluciones jalonan este itinerario espiritual y originan con sus pasos el constante perfeccionamiento.

De este hontanar irracional nace también la idea de que la *democracia* es un desideratum que se irá haciendo posible en la medida que el hombre, mediante leyes adecuadas logra la plenitud ideal de su ciudadanía. Hoy no estamos en condiciones de disfrutar los beneficios de la auténtica democracia, pero mañana, gracias al influjo pedagógico de la legislación que hemos puesto en marcha, la cosa será perfectamente posible.

En esta dimensión y bajo la influencia de tales ilusiones se hace clara la confusión que el economicismo burgués ha hecho entre la praxis y la poésis, entre el obrar humano conforme a las orientaciones profundas de su naturaleza espiritual, y el obrar productivo o puramente técnico. En un mundo que ha dejado de ser el mensaje de una inteligencia creadora, la contemplación ha desaparecido. La conducta práctica carece de un orden objetivo trascendente y por lo tanto no existe una sabiduría reguladora de la conducta, ni una naturaleza libre ordenable hacia su bien último. Lo que reemplaza este ordenamiento es una disposición adecuada de los apetitos para poder dirigir con eficacia la actividad productiva. No obstante, conviene señalar que esta actividad, en el orbe capitalista burgués, impone dos modalidades: una más austera para uso de patrones y otra dispendiosa para los clientes. Esta última se ha ido imponiendo a lo largo del siglo en el mundo capitalista y ha hecho que las clases dirigentes se parezcan cada día más a los jefes de las bandas de hampones.

Marx codificó las disposiciones del mundo burgués y trató de adaptarlas, un tanto rudamente, a las exigencias revolucionarias del proletariado. Es decir, de ese burgués anémico que constituye el mundo del proletariado.

Las befas, bastante burdas, de Carlos Marx sobre la moral burguesa están inspiradas en una ética de la misma especie y por lo tanto incapaz de corregir sus defectos o de penetrar con sagacidad reflexiva en el meollo de su naturaleza. Moral proletaria y moral burguesa, ambas pueden diferir por la energía que cada uno de sus componentes pone en vivir sus fines.

Cuando se proyecta esta mentalidad al terreno de la política se puede decir que el maquiavelismo, en cuanto es una técnica para alcanzar y conservar el poder, está en su propia salsa. Maquiavelo floreció en un momento histórico en que la concepción burguesa del mundo se aliaba armónicamente con una noción autoritaria del poder político. Las luchas posteriores contra la monarquía absoluta ilustró a la burguesía sobre los inconvenientes de pactar con una potestad que hacía de la gran-

deza un ideal y ponía los intereses económicos en una situación de dependencia lamentable. Cuando Napoleón trató de imitar la política de los reyes, se encontró muy pronto con la denodada oposición del grupo financiero que lo había llevado al poder, sin pensar que sus condiciones egregias lo hacían uno de esos "che per le infinite buone parti loro meritebbero d'essere principi".[17]

En las primeras décadas del siglo XIX, la burguesía debió pactar con muchas fuerzas que todavía pertenecían, por su espíritu y su procedencia, al antiguo régimen: la Iglesia, restos de la vieja nobleza de espada, lo que quedó en pie de la nueva nobleza napoleónica y las dinastías reales que con su prestigio vacilante, podían prestar servicios impidiendo el triunfo de los movimientos subversivos, por dondequiera en manos de los agitadores.

La tendencia profunda de la ética burguesa era reducir la política a una mera técnica policial para evitar al mismo tiempo los peligros del desorden, sin caer en la dictadura del sable, peligrosa también para sus fortunas personales. Mantener en vigencia un gobierno al servicio de los grandes capitales exige una constante recurrencia al soborno: soborno de las masas populares mediante concesiones demagógicas, soborno de los agitadores con prebendas, posiciones importantes y hasta el ofrecimiento del poder compartido. La Iglesia y las fuerzas armadas sufren también el asedio permanente del soborno.

Los gobiernos burgueses, como si fueran los herederos legítimos de los reyes, se atribuyeron sobre la Iglesia una suerte de patronato que puso en sus manos la distribución de los grandes cargos eclesiásticos y desde ese momento las altas prelacías religiosas fueron otorgadas a personajes oscuros, decididamente

17.- *"Que por sus infinitos buenos aspectos, los pondríamos como príncipes"*. MACHIAVELLI, N., *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, Istituto Editoriale Italiano, Milano s/f p. 142 nella dedica a Zanobi Buondelmonti e Cosimo Rucellai.

mediocres o que habían mostrado en una larga carrera de zalamerías, su firme adhesión al régimen liberal. La política que siguieron con el ejército sufrió, en gran medida, las fluctuaciones impuestas por las necesidades de la guerra. No se podía descuidar la formación profesional, ni cerrar totalmente el camino de los ascensos a las ambiciones legítimas, pero se trató de reducir esta calamidad al mínimo, animando el concurso de aspirantes sin calidad y tratando de evitar, en la medida de lo posible, el acceso a los altos mandos de grandes personalidades.

Bernanos lo delató con todo el vigor de su constante mal genio en *La Grande Peur des Bien Pensants*.[18]

> "El Estado moderno —escribía— simple agente de la transmisión entre las finanzas y la industria, tuvo razones para descubrir en el ejército otra Iglesia, tan peligrosa e incomprensible como la antigua. ¿No tienen ambos, aunque desigualmente, el secreto de formar hombres que sean capaces de arrasar todo con la sola fuerza del espíritu? Porque en ese sentido el héroe sólo cede ante el santo. Así el Estado que pone prudentemente al santo entre los alienados, obligado a usar los héroes en tiempo de guerra, trata de servirse de ellos con el menor riesgo posible. Sabe muy bien que la idea del sacrificio, introducida tal como es en la laboriosa moralidad de la solidaridad, reventará como una bomba".[19]

Cuando la guerra ha levantado sobre el pavés a los generales que han sabido triunfar del adversario, la gran obra de las democracias triunfantes ha sido demoler el prestigio de esos conductores abriendo a todo trapo las anchas compuertas de sus cloacas periodísticas, aunque corrieran el peligro de encontrarse desarmadas frente al enemigo en la próxima contienda.

18.- El gran temor de los Bien Pensantes.

19.- BERNANOS, George, *La Grande Peur des Bien Pensants*, Gallimard, Paris 1969, p. 370.

¿No ha sido precisamente el temor al contagio lo que llevó a todas las naciones burguesas a cerrar filas, junto a los comunistas, contra los pueblos organizados militarmente por el fascismo?

El hombre de dinero no ama nada más que aquello que se puede comprar. En cuanto un valor escapa al soborno por su nobleza, lo combate. En esta faena puede llegar incluso hasta la más estúpida obcecación. No hay más que pensar en la propaganda anti heroica llevada en el cine por los americanos del norte, para advertir el carácter auto-destructivo de esta espiritualidad.

La ética inspirada por la prelacía del dinero influye poderosamente en el desencadenamiento de un desenfrenado culto de la sexualidad, por las connotaciones favorables que tiene en la balanza del consumo.

"Gaster y Phallus" presiden el desarrollo de la moral burguesa, sin que se note, en una u otra de ambas disposiciones, la fuerza de una vitalidad desbordante. Son más bien manías gemezquinas, animadas con los artilugios de una publicidad destinada a provocar gastos.

EL DEBATE ROMÁNTICO CONTRA LA MORAL BURGUESA.

El romanticismo fue muchas cosas. Fue una retórica, una moral, una política y hasta una enfermedad. Su razón más profunda fue su reacción ante la decrepitud racionalista del espíritu burgués. No entro a considerar sus malos efectos en el terreno de las costumbres, de la inteligencia y del buen gusto en general. Me limito a señalar un aspecto positivo: la reivindicación de las pasiones contra una razón que parecía haber perdido para siempre su pujanza teonómica.

En una sociedad que limitaba el ejercicio de la razón al de una pequeña computadora de vicios y virtudes módicas, el romanticismo fue una convocación a la locura, a los sentimientos, a las emociones y a todas aquellas potencias que parecían muertas bajo la lápida del interés.[20]

Considerado en esta perspectiva, el romanticismo ofrece al estudioso de las ideas políticas y sociales una gama muy variada de matices y es posible captar las diferencias, junto con las expresiones comunes de sus múltiples intérpretes.

Si fijamos nuestra atención en Francia, observaremos que la generación que alcanza su madurez luego del primer cuarto del siglo XIX, está como abrumada por el aburrimiento que el fin de la cabalgata heroica ha dejado en sus sucesores. Está menos dispuesta a someterse a las leyes sociales, más pronta a hacer del "Yo" el centro y al medida del universo. Es ese "YO" orgulloso y atormentado lo que tratan de expresar. Los artistas, abandonando las formas que le legaba el pasado, tradujeron en obras de belleza sus emociones: un nuevo período comienza en la historia de nuestras letras.

Esto es lo que nos dice M. Pierre Moreau en el capítulo que la "Littérature Française" de Bédier y Hazard, dedica a la generación de los románticos franceses. No es mucho, pero marca un punto que los partidarios de la tradición han visto con toda acuidad. Maurras, cuando se ocupó prolijamente del caso Musset en su libro "Les amants de Venice", dejó claramente establecido "que la gran preocupación del filósofo y del político debía ser poner fin a lo que subsistía o renacía de la enfermedad romántica".[21]

Añadía el agudo crítico de la decadencia republicana:

20.- MAURRAS, Charles, "Romantisme et Révolution", *Oeuvres Capitales*, t. II, p. 31 y ss.

21.- MOREAU, Pierre, *Littérature Française*, sous la direction de Bédier et Hazard, Larousse, Paris 1949 t. II, "les Générations Romantiques", pp. 205.

"La vida y la obra de un Chateaubriand, la vida y la obra de un Michelet, vistas de cerca, nos muestran de qué manera los románticos han sufrido en su voluntad el desorden de sus pensamientos".

Nada que agregar a estas palabras de ese gran restaurador de la inteligencia francesa que fue Charles Maurras, a no ser, como dijimos más arriba, que nos limitemos a examinar, en orden a la brevedad, el amargo balance que hizo el romanticismo de la moral burguesa. Es verdad que esa crítica afectó seriamente a muchos valores tradicionales de la moral cristiana, pero no podemos olvidar que el cristianismo, en el ámbito de la burguesía, estaba reducido a algunas costumbres y ceremonias sin gran contenido religioso.

La palabra *romanticismo* ha servido para denotar cosas muy diferentes y de muy diversos valores. Junto a la expugnación de los modelos clásicos y la exaltación del fondo pasional de la vida humana, hubo también una decidida actitud de reencuentro con las tradiciones medievales que habían caído en abominación del racionalismo iluminista. En esta línea precisa se inscribieron quienes reprochaban al mundo burgués la pérdida de los valores religiosos y la reducción de su moral al usufructo de los bienes temporales. Novalis traducía esta inquietud cuando comparaba el mundo hecho por el burgués con la espiritualidad medieval tan abierta a la realidad del misterio.

"Todo cuanto experimentamos —escribía el gran poeta alemán— es una comunicación. Así es el mundo, en realidad una comunicación, una revelación del espíritu. Ya no son éstos los tiempos en que el espíritu de Dios era comprensible. Se ha perdido el sentido del mundo, nos hemos quedado en las letras, y, mirando la manifestación, hemos olvidado la realidad que se manifiesta. Antaño era todo manifestación del espíritu. Ahora no vemos sino repetición muerta, que no comprendemos. Fáltanos el sentido de los signos. Vivimos todavía de los frutos que dieron mejores tiempos".

Es una visión crepuscular del mundo histórico y un anticipo espiritual de esa situación tan bien observada por Nietzche y a la que caracterizó como el tiempo de la muerte de Dios. Con mejor estilo y sin las pretensiones filosóficas de la grandilocuencia nietzcheana, escribía Baudelaire en su "Diario íntimo" estas palabras, que reproduzco en toda su extensión no sólo porque son una aguda crítica la ética burguesa de la ganancia, sino porque proyectan una profecía de singular transparencia sobre los caracteres de nuestro propio tiempo.

"Nuevo ejemplo y nuevas víctimas de las inexorables leyes morales, pereceremos a causa de eso por lo que creíamos vivir. La mecánica nos habrá americanizado de tal manera, el progreso nos habrá atrofiado espiritualmente de tal modo, que nada entre los sueños sanguinarios, sacrílegos o anti naturales de los utopistas podrá ser comparado con la realidad. Pregunto a todo hombre que piensa qué subsiste de la vida. De la religión, considero inútil hablar y buscar sus restos, porque tomarse el trabajo de negar a Dios es hoy el único escándalo en esta materia. La propiedad desapareció virtualmente con la supresión del mayorazgo; pero llegará el tiempo en que la humanidad, como un ogro vengador, arrancará su último pedazo a aquéllos que crean haber heredado legítimamente de las revoluciones, y éste no será el supremo mal".

"La imaginación humana puede concebir sin mucho trabajo, repúblicas u otros estados dignos de alguna gloria si son dirigidos por hombres sagrados, por algunos aristócratas. Pero no será por las instituciones políticas que se manifestará la ruina universal o el progreso universal; poco importa el nombre. Será por el envilecimiento de los corazones. Tengo necesidad de decir que lo poco que quedará de política se debatirá penosamente entre los brazos de la animalidad general y que los gobernantes estarán obligados para mantenerse en el poder y crear un fantasma de orden, a recurrir a medios que harían temblar a nuestra humanidad actual a pesar de su dureza. El hijo abandonará su familia, no a los dieciocho años, sino a los doce, emancipado por su precocidad glotona; la dejará no para buscar aventuras heroicas, no pa-

ra liberar a una joven belleza prisionera en una torre, no para inmortalizarse en sublimes pensamientos, sino para fundar un comercio, para enriquecerse haciéndole la competencia a su infame padre".[22]

Los románticos vieron en la moral burguesa un empobrecimiento del repertorio vital. Hijos del inmanentismo luterano, buscaron en la interioridad la fuente creadora de los dioses. No vieron en el espíritu otra cosa que una potencia alimentada gracias a los impulsos irracionales. En sus malos instrumentos nocionales lo más alto dependía en su existencia de lo más bajo. Los dioses no podían ser si no les dábamos vida con el vigor de nuestra pasión y nuestra fe. No podían pensar que la causa del agotamiento cultural provenía de nuestra falta de comunicación con el cielo. No hubieran sido capaces de entender las palabras de Isaías: "Iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum; Et peccata vestra absconderunt faciem eius a vobis".[23]

Ese hontanar metafísico de vida sobrenatural no entraba en el cuadro de sus reflexiones o lo hacía por la puerta falsa del vitalismo. De hecho, y a pesar de sus deficiencias, el romanticismo mantuvo en vilo todo cuanto quedaba de poesía, de música y de heroísmo en el mundo burgués. Sin él, la moral de la ganancia hubiese hecho de Europa una bolsa de comercio y del siglo XIX el más estúpido de todos los siglos.

El romanticismo prestó a la horrible prosa de las guerras capitalistas su color y su énfasis heroico. Las batallas reales no fueron precisamente cuadros de Géricault o de Delacroix, pero se le parecían un poco. Victor Hugo pudo hacer del último regimiento de la guardia de Napoleón una descripción muy poco parecida a la narración que hizo Stendhal de la batalla de Waterloo, pero Cambronne existió efectivamente y es verdad

22.- BAUDELAIRE, Ch. *Oeuvres Complètes*, La Pléiade, Paris, Gallimard 1961, p. 1263.

23.- *"Vuestras iniquidades se interpusieron entre vosotros y vuestro Dios, y vuestros pecados escondieron de vosotros su rostro."*. *Isaías*, LIX, 2.

histórica que pronunció la célebre palabra con que Victor Hugo cierra el capítulo del último combate.[24]

El romanticismo estuvo en todas partes y parecía el sobresalto de cuanto quedaba vivo en nuestra civilización frente a la amenaza de la ética comercial. Se le puede reprochar muchas cosas y todas ellas con razones bien fundadas. Hubo un romanticismo del corazón y otros de las tripas, pero en ambos la reacción visceral respondía a un ataque contra la vida. Nadie que haya seguido con cierta atención el desarrollo del irracionalismo, dejará de advertir lo que hubo de romántico en la formación del espíritu fascista, y reconocerá también que ésa fue la última defensa de la sangre europea contra el espiritualismo economicista.

El propio Marx, en las primeras páginas del "Manifiesto Comunista", se inspira en la crítica romántica a la moral burguesa cuando habla de aquellas virtudes ahogadas por el frío cálculo del traficante: los éxtasis religiosos, la ética caballeresca y otras excelsitudes rosas, que en el fondo de su corazón no consideraba superiores a las precisas motivaciones del financiero burgués.

Dejemos a Marx y sus nostalgias fingidas o verdaderas sobre lo que se llevó el viento de la revolución burguesa. Cuando examinaba la cuestión con la óptica impuesta por el sistema la veía con la frialdad de un clínico que diagnostica un tumor cualquiera, pero en el fondo de su corazón no dejaba de responder a una fuerte nota de "snobismo" muy común entre los judíos vergonzantes. No solamente estaba muy orgulloso de ser el marido de la baronesa Von Wesphallen, sino que en los últimos años de su vida se le dio por usar monóculo y pasear sus forúnculos por los baños termales mejor concurridos de Europa.[25]

24.- HOUSSAYE, Henry, 1815, Librairie Academique Perrin, Paris 1912, t. III.

25.- MARX, Carlos, *El Manifiesto Comunista*, Claridad, Buenos Aires 1967, p. 30, allí figura el célebre texto que comienza con estas palabras: "La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones hasta entonces reputadas venerables...".

BURGUESÍA Y ARTE.

El término arte, en su sentido lato, designa todas las actividades productivas con las que el hombre construye en su morada en la tierra y esto vale tanto en el terreno de lo útil, como en aquél más complejo y sutil de la belleza. Si definimos al burgués como el hombre exclusivamente volcado a la producción de bienes materiales y a una transformación ecológica favorable a sus designios de dominación, el arte, en el sentido técnico del vocablo, debe ser su preocupación más constante.

Sucede, no obstante, que el destino del hombre no está limitado a una faena temporal. Convocado por Dios para la ciudadanía de un reino supra-terrestre, en cuanto vuelca sus energías en una tarea contraria a su vocación religiosa, los resultados de su esfuerzo parecen empeñados en contrariar sus designios. Basta que quiera hacer de la tierra su morada definitiva, para que su sueño utilitario se convierta en una pesadilla y en su afán por librarse de la misión que Dios le dio, termina como Prometeo atado a las cadenas de un sufrimiento sin sentido.

Nunca el hombre se ha preocupado tanto por el bienestar y jamás ha acumulado una producción tan grande de porquerías en directa contradicción con sus propósitos e ideales hedonistas.

Con respecto al arte, el mundo burgués se escinde en dos corrientes: la que hace de la ganancia su fin último y aquélla que trata de adueñarse de los bienes de consumo y edificar su poder con el control de su distribución. La primera tiende a convertir el arte en instrumento productivo o en mercadería. Esta visión comercial somete el esfuerzo artístico del hombre a las leyes de la oferta y la demanda. La solicitud del mercado concluye reemplazando la utilidad y la belleza, e imprime al trabajo una orientación contraria a la que parece ser natural y conveniente. La segunda corriente nació con el deseo de corregir las deformaciones impuestas a la economía por las incidencias del interés particular. Su intención manifiesta era controlar las

leyes del mercado y hacer de la producción una actividad al servicio de todos. No se pensó, y si se pensó no se dijo nada, que ese control muy lejos de disminuir exasperaría los poderes de la organización administrativa y sacrificaría a la maquinaria estatal, el bienestar de la colectividad. En este artilugio distributivo, el arte serviría al poder y éste no serviría a nadie, porque ni aquellos encargados de mover sus palancas podrían descansar en la seguridad de sus funciones.

Arte burgués y arte proletario son dos modalidades del trabajo intrínsecamente pervertidos por la influencia del afán exclusivo por los bienes materiales. En ambos casos están al servicio de dos fuerzas espirituales que a pesar de haber sido forjadas por el hombre como sendos instrumentos, terminan por cobrar una suerte de vida parasitaria y malvada más allá de nuestros controles y nuestras necesidades: el dinero y el poder político.

De acuerdo con la enseñanza tradicional, el trabajo es una pena impuesta por la caída del hombre. De ninguna manera es el movimiento que lo lleva al goce de su plenitud natural. Todo lo contrario, en cuanto se convierte en una actividad exclusiva, invierte la relación normal del hombre con las cosas y en vez de levantarlas a la altura de su espíritu, hace descender el hombre hasta el nivel de su inferioridad entitativa.

No es, en lo que a mí respecta, puro complacencia estética en forjar imágenes extraídas de la teología, sino convicción de que allí está la clave para la comprensión del hombre y su destino terreno. Los tristes destinatarios de la sociedad de consumo no lo advierten, porque las exigencias del trabajo no les da tiempo para cultivar su disposición religiosa y junto con la pérdida de la Gracia Santificante, viene la atrofia de las aptitudes naturales para una normal relación con las cosas. La imagen de Dios se borra y en su lugar aparece una máscara deformada, la mueca odiosa de un demiurgo de la destrucción y el aniquilamiento, aparentemente preocupado por edificar una horrible fortaleza que lo libre de la mirada divina.

Cuando afirmamos que en el mundo burgués el arte es negocio o propaganda, no cedemos a una complacencia macabra por la decadencia y tampoco desconocemos la existencia de expresiones artísticas nobles que escapan a las deformaciones impuestas por la presión del interés o las exigencias publicitarias de la revolución.

Para cualquiera que examine la época y tenga la suficiente cultura como para hacer un cotejo con los tiempos históricos signados por otros valores, le llamará la atención la tremenda orfandad del artista en el mundo burgués; su soledad, la falta de comprensión que encuentra en el medio donde desarrolla su tarea y carácter casi hermético que adquiere su lenguaje artístico en cuanto se separa de los santo y señas del mercado y la publicidad.

El arte, como las otras actividades del espíritu, exige un fundamento religioso común para alcanzar toda la grandeza de su capacidad expresiva. Cuando falta la Gracia, hace falta algo que reemplace su vacío metafísico, aunque sea con el fulgor demoníaco de la desesperación, el sacrilegio o la blasfemia. ¿No cedía Baudelaire a una tentación de esta especie cuando escribía sobre el misterio en nuestra existencia?

"Partout l'homme subit la terreur du mystère,
Et ne regarde en haut qu'avec un oeil tremblant". [26]

En sus comentarios al "Salon 1859" transcribía un verso donde aseguraba que los encantos del horror no gustan más que a los fuertes. Se trataba de un cuadro donde un cadáver femenino aparecía vestido como para una fiesta y mostraba, a quien era capaz de verlo, esa "horrible cosa que fue una bella mujer, con aire de buscar vagamente en el espacio, la hora deliciosa de una cita o la hora solemne del 'sabbat' inscripto en el reloj invisible de los siglos". [27]

26.- "Por doquier el hombre sufre el terror del misterio, / y no mira hacia arriba sin un ojo tembloroso.".

William Blake lo había dicho también con toda la claridad deseable y en versos que si bien no todos encuentran bellos, ningún crítico inteligente dejará de apreciar su verdad profunda:

"Love seeketh only self to please
to bind another to its delight,
Joys in another's loss of ease
And builds a Hell in Heaven despite". [28]

Ese hecho humano que Nietzche, siguiendo una inspiración de Hegel, llamó la muerte de Dios, proclamaba en su reemplazo la instalación del infierno. Muchos poetas lo vieron en todo su horror y fue precisamente esa suerte de gracia profética lo que dio a la poesía del siglo XIX su hondura de abismo.

Conviene también reflexionar que el mundo burgués, con todas sus ausencias y precisamente por ellas, ha predispuesto a las inteligencias más sensibles para descubrir en el pasado aquellos valores de los que carecía su propia época. Ésta es, quizá, una de las causas profundas del movimiento romántico. Es verdad que miró demasiado hacia atrás y corrió, como la mujer de Lot, el peligro de convertirse en una estatua de sal. El porvenir se presentaba tan chato, tan feo y vulgar en la perspectiva del siglo, que no se puede reprochar seriamente a sus poetas que buscaran su inspiración en el pasado o en una suerte de descenso a los infiernos, la belleza que la burguesía quería empaquetar junto con los otros enseres vendibles.

27.- BAUDELAIRE, Ch., *Op. cit.*, p. 1025 y ss.

28.- "El amor sólo busca complacerse a sí mismo / atar a otro a su placer / se regocija tanto en la pérdida como en el alivio del otro / y construye un infierno incluso en el cielo". ELIOT, T. S., *Los Poetas Metafísicos*, Emecé, Buenos Aires 1944, p. 405.

Huysmans cuando rompió con el naturalismo y buscó en un retorno literario al demonismo medieval un remedio contra el mal del siglo, decía con su estilo que parecía hecho a propósito para hablar mal de los burgueses que "no reprochaba al naturalismo ni sus términos de caserna, ni su vocabulario de letrinas y de hospicios, porque sería injusto y absurdo, en primer lugar porque muchos asuntos los exigen y con excesos verbales se pueden realizar grandes obras... lo que reprocho al naturalismo es la inmundicia de sus ideas... es haber encarnado el materialismo en la literatura, haber glorificado la democracia en el arte".

La democracia era la nueva religión y nacía convocada, entre otras causas por la necesidad de contar, por todas las producciones de la industria, con un grueso público consumidor. Halagar a las masas, excitando sus apetitos y lanzándola sobre las cosas propuestas a su concupiscencia, era el santo y seña de la economía, del arte y de la política. Todo debía concurrir al consumo masivo de los bienes y a la pérdida de la disciplina espiritual sobre los apetitos.

Los protagonistas de "La Bas" de Huysmans se encuentran, al final del libro, ante una manifestación callejera.

> "-¡Mi Dios! Qué tromba de porquerías sopla en el horizonte. -Murmuró tristemente Durtal".
>
> "Des Hermies se levantó, dio unos pasos por el cuarto".
>
> "-Todo está muy bien, —gruñó— pero este siglo se ríe del Cristo en Gloria; contamina lo sobrenatural y arroja el más allá. Entonces cómo esperar en el futuro, cómo imaginarse que serán limpios los hijos salidos de los fétidos burgueses de esta época. Criados como se crían, me pregunto yo, ¿qué harán en la vida".
>
> "-Harán como sus padres, como sus madres, —respondió Durtal—, se llenarán las tripas y vaciarán su alma por el bajo vientre".[29]

29.- HUYSMANS, K. J., *La Bas*, Plon, Paris 1966.

El arte fue también, y muchas veces, crítica del mundo burgués y nostalgia de una situación espiritual más plena. No se puede reflejar la belleza con los ojos puestos en las pizarras de las cotizaciones.

Burguesía y ciencia.

Desde el comienzo de la época llamada moderna, las ciencias positivas postulaban su candidatura para reemplazar los saberes inspirados en la fe o que suponían el ejercicio de una razón actuando bajo la inspiración de la Divina Sabiduría. La crítica burguesa se había ensañado con énfasis especial en demoler la relación intelectual con la Revelación y los filósofos de origen protestante, trataron con genio desigual, de racionalizar el contenido de los símbolos religiosos y despojándolos de su fuerza sobrenatural para convertirlos en estados de conciencia. Los más cercanos a la mentalidad romántica, tal vez con el propósito de defender la vida que veían amenazada en la intimidad de las creencias, forjaron otros modos de aproximarse al misterio y contaron, sin demasiada coherencia, con el valor noético de la emoción, del sentimiento o simplemente de la esperanza. Esfuerzos inútiles, perdidos en las construcciones verbales de sistemas abstrusos y destinados, por su propia naturaleza, a no satisfacer la fe de nadie, ni la de sus propios creadores, demasiado atentos a las aporías y dificultades que surgían a cada afirmación.

Esta vocación pastoral, sostenida por los cultores de esa teología vergonzante, no fue tomada en serio por los hombres de ciencia que habían decidido abandonar sin más trámites las cuestiones ociosas de la metafísica y limitar su curiosidad al conocimiento de las leyes naturales. Ellas eran las únicas, al fin de cuentas, que permitirían instalar el dominio técnico sobre el mundo.

Napoleón Bonaparte, cuando fundó en París la *Escuela Politécnica*, lo hizo con ese santo propósito y, como diría Augusto Comte algunos años más tarde:

> "La Escuela Politécnica... ha presentado esta innovación filosófica de ser un establecimiento de instrucción teórica, de un alto grado de generalidad, pero cuyo carácter positivo es absolutamente puro de toda teología y metafísica".[30]

De acuerdo con la lengua mucho más precisa de la tradición filosófica griega, la confesión de Comte lo eximía de toda pretensión teórica, toda vez que las nuevas ciencias entraban todas en el terreno del saber poético. Pero como el espíritu burgués cambió el rumbo del pensamiento, también cambió el significado de los términos. La palabra teórico pasó a señalar una actitud cognitiva de la que se suprime, metódicamente, toda preocupación productiva.

Lo esencial —comenta Gouhier cuando examina este párrafo de Comte— era saber que un universo que coincidiera con el programa de la Escuela Politécnica, no tenía sobre sí ninguna impronta divina y que por lo tanto jamás hubo necesidad de plantearse problemas que las ciencias no consideraban "y transformando este hecho positivo en verdad positivista, Comte concluyó que tales problemas no tenían ninguna base real y eran cuestiones completamente ociosas de la metafísica".[31]

Tal vez la figura de Comte no sea, filosóficamente hablando, la más apropiada para representar el espíritu burgués en su relación con la ciencia o con cualquier otra actividad de la cultura. Esta objeción que nos hacemos a nosotros mismos, podría tener un cierto valor, si limitáramos lo burgués al terreno del

30.- GOUHIER, Henri, *La Jeunesse d'Augusto Comte*, Vrin, Paris 1933, T. I, p. 156 y ss.

31.- *Ibíd.*

comercio y las finanzas, pero si le damos la amplitud que conviene a una visión demiúrgica del mundo y encerramos en su vasta significación todas las inteligencias que redujeron el destino del hombre al cumplimiento de una faena definitivamente terrenal, Comte es tan acreedor al adjetivo burgués como Marx o Spencer o cualquier otro mejor situado en el concepto del liberalismo democrático.

El espíritu burgués, tal como aparece en sus portavoces mejor calificados, esperó de las ciencias los fundamentos intelectuales no sólo de una dominación completa del universo físico, sino también de una organización acabada y lo más exacta posible del mundo moral y político. La nueva ciencia de la sociedad propuesta por Augusto Comte en un contexto ideológico de inspiración conservadora, era para él, la encargada de dar una respuesta acabada a todos los problemas que la época pretendía resolver definitivamente.

Al universo físico dominado por el conocimiento de la mecánica newtoniana, correspondía un orden moral y político fundado en una legalidad tan clara y determinista como aquélla que presidía el movimiento de los astros. Bastaba observar sus leyes con métodos, conocerlas bien y luego ajustar a ese conocimiento los órganos de gobierno y las instituciones sociales, para que el régimen político entrara definitivamente en su edad positiva.

No vamos a seguir el sueño de Comte en sus vicisitudes. Marx nos proveerá, a su debido tiempo, con un esquema constructivo de socialismo científico que será mejor acogido por las masas urbanas del mundo burgués. Por ahora nos limitamos a destacar, en líneas muy generales, los rasgos sobresalientes de la actitud burguesa durante el siglo XIX frente a la ciencia.

En otras oportunidades nos hemos referido a los cambios provocados en la significación de algunos términos esenciales por la incidencia de la mentalidad economicista. *Teoría*, *praxis* y *poiesis* han dejado de designar órdenes reales perfectamente distintos, para señalar sendas actitudes del espíritu que, por poco

que se las examine, terminan por confundirse en una misma visión poética de la realidad.

La existencia de un orden cósmico dependiente en su estructura óntica de la inteligencia divina, ha dejado de interesar a la ciencia moderna. Cada día, quienes especulan en torno a eso que por una suerte de inercia del lenguaje todavía se llama "teoría del universo", ven con creciente seguridad que la formulación de las leyes físicas depende mucho más de nuestra constitución subjetiva, que del efectivo comportamiento de las cosas. Es verdad que el hombre de ciencia no pone en duda la existencia de un mundo extramental y hasta la acepta como una hipótesis que no exige ulterior demostración, pero nuestro conocimiento de esa realidad depende, en gran medida, de la humana aptitud para obrar transformadoramente sobre ella. Este nuevo criterio convierte eso que se llama teoría en una suerte de esquema ideal o modelo de inspiración matemática, sobre el cual trabajará nuestra capacidad productiva. La confusión no termina aquí y avanza paladinamente sobre la actividad técnica, llamándola, sin ninguna razón, práctica.

Desconozco la etiología que ha provocado la transformación de un orden práctico, naturalmente impostado sobre los actos voluntarios, en un orden de tipo poético, técnico o productivo. Conviene, para aclarar algo más este proceso, examinar algunas de las consecuencias que implica esta alteración aparentemente semántica.

La praxis apunta al orden que el hombre realiza en su conducta voluntaria, tanto en su dimensión personal como en sus proyecciones sociales, para alcanzar aquel bien último que constituye el fin de su destinación metafísica. Si se observa bien, este ordenamiento práctico de la persona, supone el conocimiento teórico del orden divino y de nuestra propia disposición natural, porque responde a una exigencia impuesta por Dios mismo en su actividad creadora. Sin teoría no hay praxis, porque para hablar con claridad, si no existe una naturaleza humana disciplinable según una inclinación física y metafísica

irreversible, nuestro destino en la tierra puede ser cualquier cosa y queda librado al criterio con que decidamos moldear ese trozo de materia que somos nosotros mismos. Si no es así, el mundo y el hombre dentro de él son los términos plásticos de una relación dialéctica, cuyas múltiples figuras explican el movimiento de la historia.

No interesa por ahora examinar si esta visión es filosóficamente sostenible y si no se dan en ella contradicciones imposible de superar. Corresponde, no obstante, señalar la índole de este pensamiento cuya codificación más egregia correspondió al genio de Hegel y la más accesible y popular a las fórmulas marxistas.

El burgués pide a las ciencias los esquemas por donde pueda transitar su acción transformadora del universo y la misma docilidad a las exigencias de su pasión demiúrgica exigirá de las ciencias del hombre. La sociología por una parte y la psicología por la otra, se convertirán en los puntales de la producción publicitaria y tenderán, con éxito desigual, a hacer que el hombre entre como un dócil instrumento en las estructuras de la sociedad de consumo o en las formas colectivas del Leviatán socialista.

Las expresiones, claramente manifiestas, de la relación del burgués con las ciencias se advierte en la organización de las universidades modernas. Estos centros de estudios se limitan, cada día más, al cultivo de las disciplinas científicas directamente vinculadas con la producción y se alejan con ritmo acelerado de todo saber referido a la formación sapiencial del hombre. No importa, para constatar el cumplimiento de esta constante histórica, ni las reacciones esporádicas que suele provocar el proceso en algunos pensadores aislados, ni la retórica oficial gastada en sostener una concepción del hombre "cristiana y occidental" a la que se le suele añadir para colmar la confusión: "democrática y liberal". Son reflejos de poco alcance y pronto sumergidos en la marea de los intereses que llevan la voz cantante en el terreno de los hechos.

La ciencia así concebida, es una función del trabajo, una suerte de plan que sirve para disparar la actividad productiva. Se ocupa esencialmente de todo aquello que puede ser manejado por el hombre y transformado según un esquema utilitario. El hombre mismo no puede escapar a esta empresa fabril y termina en las manos de los ingenieros del alma como la arcilla en las del alfarero.

El burgués del siglo XIX era, en muchos aspectos de su personalidad, un hombre del Antiguo Régimen y su sed de dominio no trascendía el nivel de una ambición contenida en los límites del animal racional. De cualquier manera, las cabezas más sólidas del siglo, vieron en el esquema positivista de la ciencia una amenaza llevada directamente contra la vida. Frente a ella se reaccionó como pudo y en todos los terrenos de la vida espiritual se produjeron esas apelaciones a lo irracional para salvar lo que quedaba de humano en nuestra existencia.[32]

BURGUESÍA Y POLÍTICA.

Se puede leer en tratadistas, no totalmente estúpidos, que la ciencia política adquiere su independencia epistemológica y se constituye en disciplina positiva a partir de Maquiavelo. El Secretario de la República de Florencia habría despertado a esta bella durmiente, del sueño dogmático en que yació a lo largo de toda la Edad Media y la habría puesto definitivamente de pie para que caminara sobre sus propias piernas.

Estos politólogos, saturados de modernidad, no se han tomado el trabajo de informarse seriamente en la tradición aristotélica, ni de discutir las reflexiones que el Estagirita dedica a los saberes prácticos en ambas éticas. Una ciencia intrínsecamente movida por un fin superior a la organización del poder como tal, era para ellos, una vana quimera teológica, indigna de figurar entre los conocimientos que merecen el nombre de científicos.

Si en el estudio de la historia moderna ponemos nuestra atención sobre las relaciones existentes entre los poderes económicos y las potestades políticas, observaremos las intermitencias con que una u otra actividad primó sobre la opuesta. Este hecho que haría meditar a más de un maquiavélico profesional sobre la prioridad respectiva de ambos saberes, no ha producido la claridad que podría esperarse en tales cotejos. Los liberales creen, sin alcanzar una expresión muy clara, en la primacía del orden económico y consideran a la política una rama del derecho que tiene por misión revisar periódicamente el contrato de sociedad para adecuarlo a las exigencias del momento económico. Como ésta es también la opinión que defienden los marxistas en un contexto colectivista, podemos afirmar que el mundo burgués, en sus dos ramas principales, proletariado y capitalismo, tiende a subordinar lo político a lo económico y a convertirlo en una suerte de instrumento al servicio del bienestar material de los ciudadanos.

Decía Pascal: *"quand on veut faire l'Ange, fait la bête"*[33] y que de cualquier manera la naturaleza, atajada por un lado, volvía por el otro a todo galope.

Conviene, antes de discutir el problema con alguna prolijidad, asentar un par de verdades que no pueden escapar a la sagacidad de cualquier hombre que no esté decididamente dispuesto a equivocarse. En primer lugar, la política es una actividad que en alguna medida se relaciona con la producción de las riquezas y, en segundo lugar, no hay producción de ri-

---

32.- En la línea de este pensamiento sobresalen los autores germanos. Es especialmente notable en su época el libro de Emilio Hammacher aparecido en 1914 con el título de "Hauptfragen der modern Kultur". Su rasgo característico es una actitud mística de defensa frente a lo que considera el derrumbe del pensamiento racional.

33.- "Cuando se quiere hacer papel de Ángel, se hace el de bestia".

quezas sin previo ordenamiento de la conducta tanto pública como privada, de otra manera no se puede organizar el trabajo para acomodarlo a las exigencias de una adecuada y justa distribución de los salarios. Si esto es así, no podemos trabajar sin disciplinarnos individual y socialmente; diríamos que el orden político tiene prioridad de naturaleza sobre el orden económico, porque este último depende de aquél, como el trabajo de la disciplina del trabajador. No puedo convertir un desierto en una finca sin dominar la pereza, el miedo, la gula o la codicia y mucho menos cuando en la faena son muchas las personas comprometidas.

Hasta aquí todo parece claro y la economía, como obra productiva, depende en su ejercicio de un eficaz ordenamiento práctico, pero en cuanto hemos hecho esta afirmación surgen las cuestiones ociosas de la metafísica y nos metemos cada vez más en un enredo del que no podremos salir sin la ayuda de un excelente planteo filosófico del problema.

Desgraciadamente está probado hasta la saciedad que un hombre educado en un ámbito de ideas liberales o marxistas, rara vez entiende el planteo del pensamiento tradicional; quizá convenga, por razones de método aceptar la premisa liberal marxista de la prioridad de lo económico y extraer de ella algunas consecuencias contradictorias.

Si lo económico tiene prioridad de naturaleza, la organización de la vida social estará impuesta por las exigencias de la producción y por ende el orden político no puede dejar de cumplir ese requisito, ni engendrar problemas que hagan difícil, cuando no imposible, la producción de aquello para lo cual está hecho. Por lo menos es lo que sucede en los enjambres y en los hormigueros, donde las necesidades de la nutrición imponen la ordenada distribución de las funciones individuales. Basta echar una ojeada a la historia para probar que esto no sucede. Pero no termino de asentar este juicio cuando recuerdo que Marx considera a eso que yo llamo historia, una simple prehistoria que prepara, precisamente, el advenimiento de una

sociedad humana que podrá funcionar con la exactitud de un enjambre. Si atiendo a este reclamo impuesto por el conocimiento de un suceso futuro, tengo que limitar mi exégesis a esa prehistoria durante la cual las luchas económicas se resuelven en batallas políticas y terminan por triunfar los que se alzan con el poder e imponen a los otros el reclamo de sus propios intereses. La decisión última es política, porque es la superior potencia de un grupo sobre otro quien decide el triunfo y, al mismo tiempo, designa a los detentores de la riqueza gracias a una organización más adecuada del poder.[34]

La primacía de lo político se hace sentir también, porque puede perturbar el juego espontáneo de la producción para que sirva a los detentores del gobierno o, como quiere Marx, a los dueños de los medios de producción.

Si los intereses económicos de una sociedad fueran determinantes, no lo serían los de una minoría políticamente fuerte, pero si como el mismo Marx afirma una minoría dominadora impone una infra estructura económica a toda una sociedad, habrá que reconocer que puede hacerlo porque posee los resortes políticos que le permiten tener en sus manos los medios de producción. En la pre-historia hay primacía de lo político y también durante la dictadura del proletariado en la que el Partido Comunista obra como patrón absoluto de todas las riquezas.

Si lo económico determina la vida social del hombre, como sucede con el hormiguero y el enjambre, el desorden en la distribución de las riquezas es inexplicable. ¿Por qué los movimientos de la codicia, de la lujuria, del orgullo y la soberbia de la vida en una sociedad hecha para producir y consumir? ¡Por qué se pervierte el desarrollo de una comunidad de trabajo si todos sus instintos están regulados para la producción? Si razones existen para explicar estos hechos, están fuera de la eco-

---

34.- MARX, Carlos, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Aldus, Madrid 1970.

nomía, porque es ella quien sufre las consecuencias de tales intrusiones.

Nuestra conclusión inmediata, aunque limitada quizá a la prehistoria de un animal que todavía no ha logrado su completa perfección social, es que la economía no puede ser principio de un ordenamiento en su vida, porque basta que el hombre polarice toda su actividad en la consecución de bienes materiales, conforme a una predilección libremente aceptada, para que la posesión y ulterior distribución de esas riquezas se convierta en un cotejo de fuerzas y poderes de índole político. El economicismo burgués provoca la guerra social y al mismo tiempo la lucha entre los estados para conquistar mercados. No se precisa una especial sagacidad para descubrir que el resultado de una u otra contienda, tiene que se inevitablemente político en el sentido más maquiavélico del término.

La burguesía en su faz liberal capitalista no ha podido confirmar un régimen capaz de poner armonía en sus contradicciones. Se mueve asediada por el fantasma de la guerra social y por lo más pavoroso de un combate armado para defender intereses. En ambos casos la razón política obliga a llamar al soldado y correr el riesgo de tener que habérselas con un militar político o con un político capaz de poner el sable sobre las cuentas del traficante.[35]

El fascismo fue una ideología de inspiración militar. Nació de la guerra mundial número uno, vio con claridad las dificultades en que se debatía el régimen liberal burgués y, al mismo tiempo, previó las consecuencias aberrantes de una tiranía comunista. Para evitarlas creyó conveniente ordenar la sociedad conforme a la prelacía de lo político sobre lo económico e imponer a los miembros de una comunidad nacional los valores que prestigian una conducta de comando. Para realizar esta faena

35.- BEAU DE LOMENIE, E. de, *Les Responsabilités des Dynasties Bougeoises*, Dencel, Paris 1943, 3 tomos.

contó con el apoyo de los ex combatientes y en sus primeros arrebatos éstos fueron simplemente arrolladores. Se podía creer, con legítimo orgullo, en el retorno de una vocación guerrera e imperial como aquélla que inspiró los versos de Virgilio:

> *"Dum domus Aeneae Capitoli immobile saxum*
> *Accolet imperiumque pater Romanus habebit".* [36]

Con el correr del tiempo las fuerzas económicas comenzaron a sentir la severidad del régimen y los sacrificios impuestos por un esfuerzo tan largamente sostenido. Considerado en su clausura temporal, lo político no podía constituir un orden capaz de orientar la vida del hombre y mantener por mucho tiempo el equilibrio de sus actividades espirituales. Era exigir demasiado de la pasión nacional o de cualquier pasión que requiere, para sostenerse, el diario milagro del "slogan". La economía se resentía y como se debía pagar un copioso tributo a la grandeza, el esfuerzo resultaba oneroso y sembraba la semilla del descontento. Las ciencias, en particular las más nobles, ven coartada su libertad en beneficio de las disciplinas exigidas por el fomento de la grandeza estatal. Desaparecido el libre ejercicio de la inteligencia, el miedo físico al gendarme reemplaza ese "timor Dei" que constituye el principio de toda sabiduría. El arte se redujo a la propagación de los faustos nacionales. Con esto recobró algo de la nobleza perdida en los lupanares de la subversión mental, pero se impregnó de un moralismo más publicitario que auténtico. El arte fascista fue grandilocuente y falso. Muy rara vez y esto por el milagro siempre posible de algún cultor no desilusionado, logró una expresión valiosa.[37]

36.- "Mientras la casa de Eneas, roca inconmovible, / habite el Capitolio y el padre Romano conserve el imperio". (Posible alusión a Augusto. N. del E.).

37.- DE MARIA, Luciano, *Marinetti e Il Futurismo*, Mondadori, Verona 1973.

La relación del hombre con su propia realidad anímico somática se ennobleció bastante, si se la compara con el hedonismo que impregna las costumbres de la sociedad de consumo. Adquirió un tinte marcial y deportivo que si bien beneficiaba la higiene corporal, no hacía mucho por formar una de esas testas libres y abiertas para el conocimiento de todo aquello que es "visible e invisible" como expresa el *Credo* con respecto al orbe creado. Cabezas de soldados, si se quiere, pero no de sabios. Cuando se observa "cum granus salis", y sin sacrificar ningún gallo a los mugrientos dioses de la democracia, en el despliegue forzudo de los regímenes fascistas, no se deja de percibir una cierta desmesura tonta entre tanta pierna tiesa y banderas desplegadas.

Si volvemos nuestros ojos a eso que el fascismo delató como el mayor mal de la época, comprenderemos que la burguesía había hecho del Estado un gerente, un anodino administrador de sus bienes, sin pensar demasiado en las contradicciones que creaba con esa substitución de valores ni prever las consecuencias que traería el haber desojado a los pobres de su orgullo patriótico, convirtiéndolos en enemigos de un orden dentro del cual jugaban un papel apenas instrumental. ¿No vio que otros podían aprovechar ese resentimiento para tomar en sus manos esa tremenda maquinaria del Estado? ¿Creyó la burguesía en la omnipotencia del soborno para detener las revoluciones en el umbral de sus santos intereses?

Tratándose de hombres que han hecho de sus limitaciones una virtud, es muy difícil suponer la respuesta que pudieran dar a estas preguntas.

Es ley psicológica que los hombres desarrollan una agudeza particular para captar con acuidad todo cuanto cae en el terreno de sus intereses y, al mismo tiempo, parecen afectados por una radical imbecilidad para todo cuanto exceda los límites de su restringido campo de acción. Sobre la penetración intelectual de la burguesía en los diversos sectores de la realidad pesa la paradoja de la *Revelación*. Si ésta es verdadera, el mundo

burgués es el resultado lamentable de su horrible clausura espiritual.

IDEOLOGÍAS Y PUESTO DEL HOMBRE EN EL MUNDO.

Las ideologías han sido fabricadas para dar una respuesta racional del contenido y la explicación de esa clausura. Son los substitutos de la religión y están construidas, en sus mejores aspectos, con algunas conclusiones de las ciencias particulares, y, en los peores, son puro palabrerío. Las energías religiosas vacantes han llenado el vacío de las ideologías con los restos secularizados de la Gracia, poniendo la fe al servicio de las utopías, y la esperanza en la acción redentora de un cambio de naturaleza que vendrá, de alguna manera, a colmar el deseo de evasión.[38]

Limitada la existencia del hombre a una concreta acción transformadora sobre la realidad terrena, era conveniente liberarlo, en primer lugar, de todas aquellas sujeciones que imponían al trabajo productivo una restricción fundada en razones de orden religioso. En esta tarea colaboraron tres fuerzas: la ciencia, la política y el nuevo sentido religioso de un culto depurado de potestad institucional. La ciencia, porque creyendo haber descubierto las leyes mecánicas que regían los movimientos naturales, liberó el mundo de una *Providencia* gubernativa personal y transformó la obra de la creación, en la fabricación de un artilugio. Este aparato era puesto a disposición del hombre para que éste, conociendo su mecanismo, lo usara en beneficio de su instalación terrena, sin preocuparse por un Creador que había depositado sus facultades potestativas en las leyes perfectas

38.- MONNEROT, J., *Sociología de la Revolución*, Eudeba, Buenos Aires 1981, 2 tomos.

de su constitución. No se tardó mucho tiempo en descubrir el carácter subjetivo y meramente humano de esa constitución y advertir, paralelamente, su adecuación a la obra productiva del hombre. El descubrimiento hizo muy difícil hablar de un Creador y concurrió, sin que en ello se descubra una intención deliberada, a deshacerse de la idea de Dios, no sólo como *Providencia*, sino también como causa eficiente del universo.

El término naturaleza perdió su rígida pertenencia a un orden objetivo, por ende obligatorio, y se convirtió en la simple regularidad de un comportamiento. La ciencia liberó al burgués de Dios y luego trató de convertirlo en el demiurgo de su propia realidad. La política ayudó en la tarea cuando descubrió, o creyó descubrir, su autonomía noética.

Si el mandato divino de ir a predicar el Evangelio a todos los pueblos de la tierra, estaba limitado a un grupo de especialistas de una suerte de empresa privada, los demás hombres podían dedicarse a ordenar la ciudad sin tomarlo en cuenta para nada. La política pura, libraba el orden de la convivencia a las improvisaciones de la "libido dominandi". De ellas podía salir cualquier cosa: el estado gendarme al servicio del capitalismo, el estado totalitario y el estado de la subversión perpetua.

La Religión ha sido dada por Dios para que el hombre, fiel a sus preceptos y al cumplimiento de su vida sacramental, ordene su existencia en la tierra y prepare su alma para la vida eterna. La astucia del demonio fue hacer creer a los hombres que podían tener una religión privada, sin apoyo institucional ni organización comunitaria. Era la tentación de la religión pura, autónoma y que cada uno podía cultivar en la isla clausa de su intimidad. La relación de Dios con el hombre aislado en el santuario de una sociedad donde cada individuo es rey y sacerdote al mismo tiempo. Nada más apropiado para exaltar la soberbia y perder para siempre los influjos saludables de una dogmática y un orden sacramental objetivos.

Estas tres actividades del espíritu: ciencia, política y religión, al rebelarse del orden impuesto por la tradición revelada,

creyeron conquistar jurisdicciones autónomas, libres, independientes, pero en realidad, la política y la ciencia, fueron sometidas muy pronto a los criterios económicos y la religión, antes de convertirse en una esperanza de salvación por la gracia de la economía, desarrolló en el seno del "sentimentalismo" religioso la idea de que el hombre es el artífice de su transfiguración esencial. Como estos tres procesos se complican, en su desarrollo histórico, con otras actividades culturales, no es fácil seguir sus huellas sin encontrar las constantes confusiones.

El fondo de la espiritualidad moderna está formado por el carácter emergente de la idea del ser y por la plasticidad material de lo real ante la acción transformadora del hombre. Destacamos en su oportunidad la inspiración economicista de esta visión y la influencia el burgués en su nacimiento y su ulterior perfección. Señalamos también el esfuerzo cooperador de la ciencia y la política y la energía que presta a esta concepción del mundo, el nuevo rumbo tomado por la religión. Las ideologías que tratarán, con mayor o menor hondura, de dar cuenta y razón de todo el proceso, se nutrieron en todas esas actividades espirituales sacadas de quicio.

Por supuesto, como lo señaló Comte antes de ofrecer su propia explicación, el cambio no tuvo desde su origen, al final de la Edad Media, una clara conciencia de sus propósitos. Los primeros ideólogos: Marsilio de Papua, Guillermo de Ockham, sirvieron a la revolución sin los instrumentos nocionales adecuados para hacer una explicación sistemática de ese movimiento, llamémoslo de substitución radical, que se incoaba. Para que tales "organa" alcancen su perfecto desarrollo se deberá esperar la ruptura del orden religioso, el desarrollo de las ciencias positivas y el auge del capitalismo. El carácter matemático de la nueva representación del universo físico, hará más irremediable la independencia entre el saber y la realidad y esto le hará pensar al hombre que si el mundo es apenas un esquema producido por él para un ulterior aprovechamiento utilitario, ¿no ocurrirá lo mismo con el hombre y su sociedad?

Dejamos la pregunta sin respuesta; nos limitamos por ahora a observar si el éxito de las ciencias físico matemáticas ha influido en el desarrollo de las ideologías y por ende en una reducción del problema humano a una suerte de modelo del tipo usual en la técnica productiva.

La primera ideología burguesa es el liberalismo. No se precisa ser un enemigo encarnizado de esta corriente de pensamiento, para advertir su carácter deliberadamente destructivo. Todos sus principios lo proclaman: libertad de conciencia, libertad de pensamiento, libertad de opinión, etc. En todas estas franquicias se trata de liberar al hombre del peso de una serie de realidades: la religión revelada, la naturaleza del orden moral y las condiciones históricas en el gobierno de la ciudad, porque es en el decurso del tiempo donde se han cimentado las jerarquías impuestas por la experiencia y los servicios prestados. La astucia, siempre bastante obesa del burgués, veía en este arreglo de cuentas con la tradición, una suerte de desbrozamiento previo para desarrollar sus actividades en un campo sin restricciones de ningún género. Todo debía ser medido según el parámetro de un craso individualismo. Funciones sociales, división de clases, importancia y categoría de los diversos méritos, valor de las ideas, significado de las obras artísticas, todo entraba ahora en una línea de apreciación en dinero contante. El burgués calculaba que poseyendo en la cartera el poder de comprar, tendría en sus manos la conducción de la vida política.

No contó en este primer momento con la existencia del revolucionario profesional, y si contó con él, lo puso en la lista de sus gastos eventuales, haciendo una rápida cuenta de lo que podía costar, término medio, un agitador común. Los no comunes, no entraban en sus cómputos y reservaban al burgués esas sorpresas de la historia que él cree poder eliminar haciendo un tímido llamado a su ejército para que lo saque del mal paso. El liberalismo, cuando se vio amenazado por la subversión, trató de paliar el peligro con las dictaduras y las guerras.

No entramos en un examen detallado de sus aventuras, pero interesa destacar dos aspectos del problema que aparecen en el liberalismo: su ineptitud radical para constituir un régimen estable y el carácter fundamentalmente anárquico de sus declaraciones libertarias.

Las nuevas ideologías lo toman siempre como necesario punto de partida, ya sea para corregir sus consecuencias destructivas o para lograr el desideratum de sus aspiraciones más radicales. El burgués lo inventó para destruir el Antiguo orden social. Una vez logrado su propósito se propuso reducir sus pretensiones para ver si podía crear un conato de autoridad. Pero cuando se ha roto las barreras de la cordura, aunque sólo fuere para una pequeña orgía casera, resulta muy difícil reclamar más tarde cercos que ya no existen. Los locos están en su terreno y con esa pasión por la lógica deductiva que los caracteriza, se empeñan en sacar las conclusiones más extremas de principios que nadie tomó en serio o que se creyó corregir con minuciosa jurisprudencia.

II

Después de la cabalgata imperial de Napoleón

La paz de Metternich.

La Revolución Francesa puso en evidencia los efectos desastrosos de los nuevos principios políticos y la imposibilidad de alcanzar un orden social tomando como fundamento de conservación lo que había sido pensado para destruirlo. Los miembros de la coalición europea que había vencido a Napoleón sabían muy bien dos cosas y encontraban muchas dificultades en equilibrar sus contradicciones. Sabían que el liberalismo era un sistema revolucionario y que el Antiguo Régimen había dejado de tener vigencia en un mundo gobernado por el poder del dinero.

No se podía soñar con una simple restauración de la Santa Alianza, pero se sabía que cualquier intento de armonía entre las principales naciones europeas no podía lograrse sin un sis-

tema de equilibrio de fuerzas semejante al que existiera en el siglo XVIII bajo la reconocida dirección del Rey de Francia.

Expugnados los galos, no podían entrar a título de potencia principal en un nuevo arreglo de la cuestión. Austria, Prusia, Inglaterra y Rusia eran los únicos destinados a pactar las condiciones de una paz honorable y duradera. El ejecutor y cabeza pensante del sistema fue el Conde de Metternich. Su propósito: un equilibrio que permitiera la expansión de las principales naciones europeas y asegurara el éxito de la burguesía económica, sin afectar la potestad de las dinastías legítimas, ni vulnerar la continuidad en sus posiciones de las antiguas familias.

Era el pensamiento de un aristócrata y respondía perfectamente a esa tónica internacional que había sido el atributo de la nobleza anterior a la revolución. Familias con parientes en todos los países civilizados de la vieja cristiandad, no sentían el orgullo jacobino de la nación en armas, ni el furor mesiánico de los radicales. Se contentaban con un arreglo entre caballeros en el mejor estilo de la diplomacia tradicional. Tampoco sentían mucha repugnancia en tratar con un regicida, cuando éste llevaba el antiguo título de Príncipe de Talleyrand Périgord.

Por desgracia, los arreglos humanos son frágiles y duran tan poco tiempo que resulta demasiado arriesgado asegurar que su precariedad es debida a una sola causa. Los reaccionarios a rajatablas pretendían que esa fácil condescendencia con los revolucionarios de alcurnia fue una de las causas de la poca duración de la paz social del período de la restauración.

Los representantes de los cuatro estados vencedores discutían la nueva distribución geográfica de Europa, poniendo especial cuidado en consolidar sus propios territorios, sin exagerar mucho la severidad del trato para con los príncipes que no habían sabido resistir el soborno napoleónico. Sajonia, convertida en un reino por el Corso, dejó parte de sus tierras en beneficio de Prusia. Noruega se separó de Dinamarca y pasó a formar parte de Suecia para engrosar la fortuna de los Bernadottes, enemigos de Napoleón a a partir de 1812. Belgas y holandeses se reunieron en los Países Bajos y tuvieron por rey a Guillermo I° de la Casa de Orange. Se formó el Reino de Piamonte y Cerdeña con la integración de la República de Génova. Lombardía y Venecia se convirtieron en provincias del Imperio Austríaco.

Fernando I° de Borbón fue coronado en Nápoles como rey de las Dos Sicilias, mientras los Estados Papales recuperaban su vieja jerarquía eclesiástica bajo la tiara de Pío VII. España fue devuelta a Fernando VII y los Braganza volvieron a ceñir la corona de Portugal.

Una nota falsa en el concierto de las grandes naciones: Inglaterra no accedió a firmar el "Protocolo de Troppau" en donde las potencias no reconocían los cambios de gobierno sufridos por un estado a partir de la Revolución Francesa. Para los anglo sajones era una declaración de inmovilismo y un atentado contra el principio que venía reclamando la nueva filosofía política.

De cualquier modo, y pese a ciertas contrariedades accidentales, la idea de Metternich fue acogida y Europa pudo gozar de un período de paz bastante extenso, si se piensa en las bases del entendimiento. Inglaterra se auto excluyó de la alianza para reconocer, contra el acuerdo de Troppau, los nuevos estados americanos, nacidos sucesivamente de sendas revoluciones y en rebelión contra los sagrados principios de la legitimidad monárquica defendidos en la paz de Metternich.

Imbatible en el dominio de los mares, Inglaterra se erigía en protectora de las repúblicas nacidas del Imperio Español, sin que ninguna de las otras potencias pudiera aspirar al cargo. Con todo, y a pesar de su difundido liberalismo, formaba parte de las grandes familias europeas y ningún aristócrata austríaco o alemán se sentía totalmente disgustado por el hecho de que sus primos ingleses tendieran sus manos hacia territorios que los españoles estaban destinados a perder. Tampoco ponían mala cara porque se auspiciara en esas tierras lejanas regímenes vedados para la comunidad de las naciones europeas.

Probablemente pensaban que esos gobiernos débiles y discutidores estaban condenados a durar poco. Esa precaria consistencia auguraba una digestión más rápida para el Imperio Británico en vías de extender sus poderes.

Francia fue sometida a una estricta vigilancia y debió sufrir, luego de una larga ocupación militar, el pago de una indemnización de setecientos millones de francos. Bajo tales condiciones, el gobierno de Luis XVIII hizo frente a una difícil situación económica que se agravó, en gran parte, por una tensa oposición que nunca abandonó sus banderas revolucionarias.

Metternich, el más grande infatuado del siglo según la opinión todavía reinante en los círculos intelectuales de la izquierda, sentía un aristocrático desprecio por el mundo burgués. Trató, con todos los recursos políticos a su alcance, de restaurar el derecho histórico de la monarquía, contra la anarquía liberal.

Pero antes de examinar su gestión con algo más de cuidado, digamos dos palabras sobre el hombre. Clemente Wenceslao Nepomuceno Lotario Conde de Metternich, nació en Coblenza el 15 de Mayo de 1773. Era hijo de Francisco Jorge Carlos de Metternich, quien para la época del nacimiento de Clemente, entró al servicio de la Casa de Austria. Su madre fue la Condesa María Beatriz Luisa Kagenegg Von Brisgovia la que ejerció sobre nuestro Metternich una influencia extraordinaria.

Educado de acuerdo con los vientos espirituales del momento, sufrió, como su gran amigo y consejero Federico Von Gentz, el influjo intelectual del iluminismo racionalista. Pero, tal como estaba marcado por su posición y su linaje, lo entendió en la línea del despotismo ilustrado, y no en aquella transitada por el liberalismo. Gentz, intelectualmente más fino y dado a la reflexión filosófica, advirtió el mal camino de la ilustración cuando leyó a Burke. Metternich llevaba su itinerario en la sangre y con una inteligencia más clara de los hechos, combatió la revolución en el terreno complejísimo de la faena política. Debemos reconocer, si tomamos en cuenta los recursos que tuvo en sus manos, que lo hizo con gran sagacidad y aprovechando con toda prudencia las circunstancias más favorables.

Escribe Berglar en un ensayo sobre Metternich, que:

> "...la ilustración racionalista fue la respuesta de los no creyentes al desprestigio y decadencia de la fe, originado por la división de los cristianos, y la orientación de la naciente sociedad burguesa hacia un punto de referencia unitario y común, la razón científica".

Tomado en sus rasgos generales, lo que dice Berglar es verdad, pero parece no haber advertido el hecho de que esa razón común hacia la que apunta la ciencia, confirma el vacío de un mundo del que Dios ha desaparecido. Metternich hizo lo que pudo para devolver a Europa el prestigio del altar, pero lo hizo en una perspectiva esencialmente política, como si el papel de la fe consistiera en consolidar los tronos.

Sin lugar a dudas, el trono y el altar están mucho más unidos de lo que creen los demócratas cristianos y se entiende perfectamente que la caída de uno entraña la del otro. Sin monarquía cristiana, no hay política inspirada en los principios de la fe, y por lo tanto, la defensa del altar queda librada a la inspiración de grupos católicos, que obran sin la coherencia de un orden social íntimamente ligado a la Iglesia. El error de Metternich, perfectamente explicable en el seno de una clase que había perdido la fe viva, fue trastrocar las prelacías y hacer de la fe un instrumento de la política. Por supuesto que en la realización concreta de esta inversión, existen matices que escapan al simplismo de una mera confusión de términos. Metternich era un hombre fino y conocía muy bien las miserias de la vida política para ponerlas, sin otras distinciones, sobre las exigencias de las verdades religiosas. La restauración de los tronos traía consigo la reposición de los altares. Ésta era una verdad política. Metternich no llevó su consideración a otro nivel de conocimiento.

No más que Chateaubriand, otro gran "infatuado", no se hizo muchas ilusiones con respecto a la duración de su sistema.

Veía las fuerzas revolucionarias crecer tan desmesuradamente como la avidez de la burguesía y con ambas, el poder terrible de las ilusiones populares.

"El propósito de las revoluciones —aseguraba— es igual en todas partes: destruir toda potestad legal y esto sólo puede contrarrestarse con la conservación de esas potestades".

Se podrá discutir, con diversos propósitos y argumentos, la seguridad con que los representantes de la nobleza europea defendían sus propias posiciones y ese derecho al gobierno que creían tener por una suerte de decreto divino. Los gobiernos burgueses no habían demostrado en la conducción de los negocios públicos un tino que mereciera, por parte de la aristocracia, admiración especial. Con la excepción de Gran Bretaña, donde la burguesía había tenido tiempo de ennoblecerse, los gobiernos revolucionarios habían demostrado en todas partes una crueldad y una indiferencia por las vidas humanas dignas de quienes observaban las guerras más como negocios que como deporte. Los nobles habían combatido siempre y, en sus mejores tiempos, solamente ellos. Los burgueses llevaron la movilización al pueblo y pusieron en pie de guerra a toda la nación. Para armar los espíritus impregnaron sus ideologías de mesianismo, sin pensar en las dificultades que tendrían más tarde para desmovilizar esas inteligencias y hacerlas servir en orden los intereses de la paz.

Escribia Chateaubriand, refiriéndose al régimen impuesto por la restauración borbónica:

"...en mi plan el éxito de la monarquía estaba asegurado; pero sé que es menester mucho coraje para seguirlo. Es más fácil atacar las cosas que se callan que los hombres que gritan. Es más fácil destruir una *Carta* que no se defiende que los intereses personales que se resisten vivamente. Estoy convencido que hay más salud en la verdad política que expongo aquí. Si unos creen que se puede volver a todas las antiguas instituciones y otros piensan que sólo se puede gobernar Francia con las manos que las desgarraron, hay que admitir que ambos están equivocados. La Francia quiere los intereses políticos y materiales creados por el tiempo y consagrados por la *Carta*; pero no quiere ni los principios, ni los hombres que han causado su desgracia. Fuera de esto, todo es ilusión, y la administración que no tome en cuenta esta verdad caerá en errores irreparables...".

Cito el fragmento porque parece pensado por Metternich: se trataba para él de gobernar los nuevos intereses con los principios políticos que hicieron siempre la salud de las repúblicas bien dirigidas.

Hay algo en que Metternich y Chateaubriand, ambos aleccionados por la experiencia, podían coincidir perfectamente: no se puede establecer el orden en la calle, si primero no se lo hace en los espíritus. Para lograr este equilibrio interior, es menester que los instintos estén sometidos por el reconocimiento íntimo de la autoridad divina. Ningún hombre de bien ignorará esta ley. Tampoco la ignoraban ellos, pero no la reconocían en sus costumbres. Sabían muy bien, como todos los viejos nobles, que el problema político era en su fondo, un problema religioso.

"La religión, base del nuevo edificio, —escribía Chateaubriand— la *Carta* y la gente honesta, las cosas políticas de la revolución y no los hombres políticos de la revolución: éste es todo mi sistema".

"Lo contrario de ese sistema —añadía— es, precisamente, lo que se ha hecho. Se ha querido siempre más a los hombres que a las cosas. Se ha gobernado por los intereses más que por los principios. Se ha creído que la obra maestra de la Restauración consistía en conservar a cada uno el lugar que ocupaba. Esta estéril y tímida idea ha perdido todo; porque los principales autores de nuestras desdichas, tienen intereses opuestos a los intereses de la monarquía legítima y por eso no pueden sino destruirla y siendo como son, inhábiles para fundar, la Restauración no ha marchado y Francia se ha vuelto a hundir en el abismo".

Muy probablemente, no aseguro la certeza de mi afirmación, la religión de Chateaubriand era puro nostalgia y la de Metternich sabiduría mundana. Los recuerdos y el buen tino social no son suficientes para reconstruir la vida espiritual de los pueblos y menos todavía cuando los intereses materiales hablaban con la fuerza que tuvieron en el siglo XIX. Las viejas familias se ilusionaron demasiado cuando volvieron a sus capillas abandonadas y entraron con lágrimas en los ojos en los cementerios donde yacían los abuelos. Tomaron sus recuerdos por una nueva pascua y creyeron ingenuamente que instalando los sacerdotes en las antiguas parroquias, el pueblo volvería a ser lo que fue antes del tumulto revolucionario. Era contar mucho con la fuerza de sus propios sentimientos.

El nuevo orden trató de amalgamar, con éxito desigual, el valor de la tradición y los intereses de toda índole que la revolución había puesto en movimiento. Las puestas parecían relativamente claras: los desplazados de la aristocracia volvieron con la monarquía legítima y se hicieron cargo de algunos de sus privilegios. Convencidos que la religión era un elemento indispensable para su gobierno, trataron de reanimarla y no pocos recuperaron efectivamente la fe.

La burguesía que había propagado los principios revolucionarios dentro del pueblo para suscitar su apoyo durante las jornadas subversivas, tenía en sus manos todo el dinero y estaba muy bien dispuesta a pactar con la nobleza, si ésta respetaba sus fortunas.

Con respecto a la religión, el burgués nunca fue muy entusiasta. La prefería en la línea laicizada de la reforma, pero estuvo dispuesto a aceptar a los curas si éstos limitaban sus exigencias morales al sexto mandamiento y esto solamente para el sector femenino. De los otros se trataba de hablar poco o limitarse a exhortaciones puramente retóricas sin pretender el ejercicio de su antigua potestad espiritual sobre la sociedad, los negocios y el gobierno. Era el liberalismo en una religión sin formulaciones que atentaran directamente contra los dogmas. Desgraciadamente eso no tardaría en producirse como lógica consecuencia de los principios ideológicos del sistema liberal.

El gran triunfo diplomático de Metternich se produjo en el Congreso de Viena en 1814 y 1815, cuando trató de conciliar los intereses contrapuestos de los países aliados y también de los vencidos. Se dice que del Congreso nadie salió enteramente satisfecho, ni totalmente disgustado y esto, sin lugar a dudas, era un triunfo cabal de la diplomacia. La acción conjunta de Castlereagh y Talleyrand apoyaron la obra de Metternich dándole a Austria, la más débil de las potencias vencedoras, la oportunidad de ponerse a la cabeza del nuevo orden europeo.

La solución de la cuestión alemana fue la más difícil y, al mismo tiempo, la más frágil de sus creaciones. Se trataba de evitar el excesivo crecimiento de Prusia que se realizaría, sin lugar a dudas, a expensas de Austria. Para esto convenía contar con el particularismo germánico y animar su tendencia al fraccionamiento. La ley de la ordenación de los estados alemanes fue promulgada el 8 de Junio de 1815, y comprendía la inclusión de 41 miembros políticos entre principados y repúblicas. La vida de estos pequeños estados dependía del acuerdo que reinara entre Austria y Prusia. Metternich logró mantener el equilibrio, pero no se hizo ninguna ilusión con respecto al tiempo que podía durar.

La sombra de Napoleón.

La proyección que la aventura napoleónica tuvo sobre los jóvenes de esa época, ha sido bien valorada por la copiosa literatura que examinó el alma de "los hijos del siglo". Musset, en una página admirable, lo dice con magnífico "pathos".

"Así la Francia, viuda de César, sintió de golpe su herida. Desfalleció y se durmió tan profundamente que sus viejos reyes, creyén-

dola muerta, la envolvieron con un blanco sudario. El viejo ejército, canoso y herido, estaba agotado por las fatigas y los hogares de los castillos desiertos se iluminaron tristemente".

"Entonces esos hombres del Imperio, que habían corrido y degollado, besaron a sus mujeres enflaquecidas y les hablaron de sus primeros amores; se miraron en las fuentes de las praderas natales, y se vieron tan viejos, tan mutilados, que recordaron a sus hijos para que les cerraran los ojos. Preguntaron dónde estaban y los chicos salieron de sus colegios, y no viendo ni sables ni corazas, ni infantes, ni jinetes preguntaron a su vez dónde estaban sus padres. Se les respondió que la guerra había terminado, que César había muerto y que los retratos de Wellington y de Blücher colgaban en las antecámaras de los consulados y las embajadas, con estas dos palabras: 'Salvatoribus Mundi'".

"Entonces se sentó sobre un mundo en ruinas una juventud inquieta. Todos estos muchachos eran gotas de una sangre ardiente que había inundado la tierra; habían nacido en el seno de la guerra y para la guerra. Habían soñado durante quince años con las nieves de Moscú y los soles que queman las Pirámides. Se los había templado en el desprecio de la vida como a jóvenes espadas. No habían salido de sus casas pero tenían un mundo en las cabezas. Miraban la tierra, el cielo, las calles, los caminos, todo estaba vacío. Sólo las campanas de las parroquias sonaban en el aire lejano".

¿No es la sombra de Napoleón la que sigue constantemente al héroe de la "La Chartreuse de Parme" y lo empuja por el camino de sus extrañas aventuras? Stendhal, que fue oficial de administracion en "la grande armée", no pudo desprenderse nunca de la fascinación napoleónica, y todas sus novelas, especialmente "Le Rouge et le Noir", traducen ese deseo de aventuras que afectó a los jóvenes franceses como si hubiesen quedado marcados con el sello de la desmesura imperial.

No sólo los franceses, los alemanes, los italianos y los españoles sufrieron el influjo napoleónico y no pocos trataron de imitarlo en el campo de sus posibilidades. Sin lugar a dudas fue en Italia donde la sombra del Emperador ejerció una in-

fluencia inesperada y, en alguna medida, auspició el movimiento que había de llevarla a su integración nacional.

Hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, el deseo de los italianos, contagiados como todos los demás, por las ideas iluministas, fue convertir a toda Italia en una nación. Colaboraba con este propósito la siempre poderosa nostalgia del antiguo imperio y las exigencias políticas de un mundo que asistía atónito a la enérgica explosión del racionamiento francés bajo la conducción de Bonaparte.

Para los patriotas italianos, el General Bonaparte fue siempre un poco "cosa nostra", y cuando las armas del Corso liberaron la Península del poder austríaco, muchos italianos se plegaron con entusiasmo a la suerte de ese nuevo "condottiero" y se unieron bajo las banderas, provisoriamente republicanas del futuro emperador. La gloria de la gran cabalgata fue heroicamente compartida por muchos soldados italianos y jamás se borró de sus tercas memorias las batallas ganadas a Austríacos y Tudescos bajo el mando de aquel "figlio d'Italia".

El régimen instalado por Napoleón en los diversos estados peninsulares, respondió a las exigencias de su movediza política. Republicano en su primera fase revolucionaria, pasó a ser monárquico cuando la buena fortuna de las armas y la necesidad de afianzar su prestigio, ofrecieron la posibilidad de reforzar su espada con el cetro y la corona.

El "Reino de Italia" fue una pieza de primera magnitud en el tablero político del gran aventurero, y aunque el gesto de ceñir la "corona de hierro" era una clara reminiscencia carolingia, no existía ninguna duda sobre el carácter profano de la nueva monarquía.

La anexión de todo el norte de Italia fue el preludio. Poco tiempo más tarde, fue incorporado el Reino de Nápoles a la corona imperial, y en 1809 la mayor parte de los Estados Pontificios.

Con esta última integración, quedaba consumada la unidad italiana y caía uno de los impedimentos más largamente abo-

minados por los patriotas italianos desde Dante hasta Fóscolo y Alfieri.

La derrota del Imperio Austro Húngaro, la abolición del dominio político del Papa, eran pasos inevitables para la unificación nacional. Quedaba como remanente medieval, la tendencia al fraccionamiento de las comunas y como resabio más inmediato de la ocupación napoleónica, la costumbre adquirida por Francia de meterse en los asuntos italianos.

Cuando se estudia un período histórico, resulta relativamente fácil tomar por leyes generales de toda la historia las tendencias de una época impuestas por factores más o menos accidentales. Todavía es menos sostenible defender esas tendencias en nombre de una versión progresista de la historia universal, como si una marcha ineluctable hacia campos políticos cada vez mayores, fuere la inevitable pendiente señalada para siempre por la fatalidad histórica.

José Reinach en su libro "La France et l'Italie devant l'Histoire", cree en una suerte de ley social de crecimiento a la que se oponían inútilmente las comunas italianas cuando resistían la unificación. Las creyó movidas por sentimientos anacrónicos incapaces de percibir el sino de la época y tercamente empeñadas en mantenerse bajo un clima municipal. Reconoce los frutos maravillosos de las viejas ciudades italianas, su magnífico y fecundo fraccionamiento, sólo comparable a los que dieran las antiguas comunas helénicas, pero asegura que ya habían perdido su fuerza cultural y que vegetaban en un sueño de tarjeta postal, nutrido por la garrulería de los "ciceroni" y los intereses de los grandes hoteles internacionales.

A la sombra de los palacios y sobre la patina milenaria de sus piedras ilustres, se había detenido la vida, y aunque Stendhal en su "Chartreuse de Parme" canta el vigor de las pasiones, desaparecidas en los países más influidos por el nuevo espíritu, Italia no tenía el encanto de sus mejores tiempos.

Para entrar a buen paso en el concierto de las naciones modernas, necesitaba una política nacional capaz de unir a todos

sus pueblos. Esto podía conseguirse si aparecía un conductor, un guía, capaz de concitar las energías italianas y lanzarlas por el camino de la grandeza.

La historia irrenunciable del Imperio Romano señalaba a Roma como la cabeza natural de toda Italia, pero la política de los Papas había hecho de esa gran ciudad la capital espiritual de Europa y el templo inviolable de la independencia eclesiástica. Tanto Francia como Austria estuvieron alternativamente interesadas en mantener a Roma fuera de la aventura unificadora y tanto desde el punto de mira católico, como desde la perspectiva nacional francesa o austríaca, esa política tenía un fuerte sentido.

Napoleón unificó a Italia en provecho de sus proyectos imperiales y al incorporar los Estados Pontificios, demostró la estructura vulnerable del poder papal y la poca eficacia política que podía tener en nuestra época la amenaza de sanciones espirituales.

Los italianos se acostumbraron al ejercicio de las armas, a pensar en Italia como en un todo, y, lo que trajo consecuencias religiosas graves, a pasarse de la bendición papal, como si ésta fuera algo superado por los nuevos vientos de la historia.

Las ideas liberales y republicanas se expandieron bajo influencia francesa y comenzaron a proliferar las organizaciones secretas cuyos propósitos, menos secretos, eran unificar la Península a expensas de la potestad eclesiástica y la de los príncipes dependientes de la protección austro húngara.

El ocaso napoleónico, lejos de aplacar, recrudeció el movimiento emancipador de Italia, y lo tiñó de amargos resentimientos contra la política pontificia y las dinastías napolitanas, culpables ante los nacionalistas de favorecer y convocar la persistencia del poder austríaco. Se multiplicaron las sociedades de opinión, la masonería y las sectas extremistas. Es la época de Fóscolo, que dio a Italia el canto desesperado de un patriotismo sin porvenir. Fóscolo retomó motivos de Alfieri, muerto en 1803, y que también había culpado al Papado de la servidum-

bre italiana y había puesto en la ayuda inglesa sus esperanzas libertarias.

No faltaron las voces que valoraron con optimismo la influencia napoleónica. Vieron en ella una lección de gobierno y auto respeto que debía ser aprovechada en cuanto se tuviere la oportunidad. Cesare Balbo fue el verbo inspirado del bonapartismo itálico y el que contó, como ganancia definitiva de la hazaña napoleónica, el culto del honor militar, la declinación del espíritu municipal y el hecho de que Italia se pensara como una nación.

El orden político restaurado a la caída del Emperador, provocó una creciente oposición republicana fortalecida por la variada concurrencia de los patriotismos locales. La Casa de Austria recibió sus antiguas posesiones de Milán y Mantua. Se le añadió Venecia para pagarle daños y perjuicios, y se le sumó un par de distritos quitados por Napoleón a los grisones.

El Rey de Cerdeña, Vittorio Enmanuelle I°, que había retenido en su poder la Isla, tomó bajo su dominio al Piamonte, la Saboya y la República de Génova, convertida en ducado para perpetuar la indignación de los numerosos republicanos que todavía vivían en ella.

Los principados de Modena, Regio, Mirandola, Massa Carrara y los ducados de Lucca, Parma, Piacenza, Guastalla y el Reino de las dos Sicilias, componían un mosaico complicado que pronto encontrarían una aptitud muy eficaz para crear problemas y dificultades.

Los ex combatientes de "La grande armée" no encontraban una ubicación digna de sus aptitudes en esta abigarrada multitud de intereses dispares. Las nuevas autoridades no sabían qué hacer con ellos, y los observaban con desconfianza porque suponían, con toda razón, que estaban infectados por el espíritu jacobino respirado en los ejércitos imperiales. Desgraciadamente para los gobiernos de la restauración, estos viejos soldados eran enérgicos, estaban acostumbrados a combatir y tenían una recia disciplina militar. No tomar en cuenta estas condicio-

nes, fue un error político innegable, y la restauración no tardará en advertirlo a sus expensas.

En esta atmósfera de repulsas y enemistades ciudadanas, los motivos de agravio contra la agresión francesa y sus reiterados saqueos, fueron bastante olvidados. En cambio, se recordó con nostalgia los beneficios de su administración y se acarició como a fuerzas liberadoras las ideas republicanas y liberales sembradas por los ejércitos ocupantes. Entre los años 1820 y 1821, el desencuentro entre los gobiernos restaurados y los elementos liberales y jacobinos tuvo su primera crisis seria en Nápoles. La insurrección se extendió más tarde hasta el Piamonte y fue un clamoroso testimonio de la pasión nacional alimentada por los grupos revolucionarios.

La revuelta empezó en las filas del ejército y fue encabezada por algunos oficiales de inferior graduación, muchos de los cuales eran adherentes a grupos carbonarios infiltrados en los cuadros. El movimiento conquistó una parte de la población civil y culminó en un violento pedido de gobierno constitucional. Ambos levantamientos, el napolitano y el piamontés, tuvieron idéntico carácter y los dos fueron aplastados por soldados alemanes al servicio de los poderes constituidos.

La revolución fracasó, pero su inmediata consecuencia fue la abierta unión de los intereses nacionales con las ideas jacobinas. La revolución comenzó en Italia su implacable trabajo de zapa, y el gobierno sólo atinó a aumentar su aparato represivo para contrarrestar la actividad solapada de los insurrectos.

El clima social era tenso. Bastaba una tasa impositiva mal aplicada o simplemente bien explotada por la oposición, para provocar un levantamiento. Modena fue una de las primeras ciudades en levantarse contra el gobierno. La dirección de la sublevación estuvo bajo las órdenes de Ciro Menotti, un intelectual sin gran relieve, pero cuya muerte bajo la represión fue muy bien capitalizada por la revolución. Boloña y otras ciudades pertenecientes a los dominios papales siguieron el ejemplo. El Pontífice debió recurrir nuevamente a las armas tudescas, fa-

voreciendo la fusión de los rebeldes con la causa de la unidad italiana y dando a los contrarrevolucionarios una actitud política enemiga de Italia.

La Restauración en Francia.

Las designaciones de derecha e izquierda pertenecen a la lengua de la revolución, pero aceptadas universalmente en el léxico político, han pasado a señalar dos talantes humanos que se oponen como proposiciones contradictorias. La izquierda tomó su inspiración espiritual en las ciencias positivas y la fuerza mesiánica de su empuje político, en una versión puramente naturalista del Reino de Dios. Se trataba de realizarlo aquí, en la tierra, gracias a la actividad transformadora del hombre.

La derecha delata su origen paisano y católico. La naturaleza y la Revelación son las fuerzas de las que toma vida su impulso espiritual. La derecha desconfiará de todo cuanto se oponga al ritmo biológico de la especie y al destino sobrenatural que Dios le ha dado.

La oposición de ambos temperamentos aparece con todo su vigor en la posición que adoptan frente a la economía. Para los hombres de izquierda, es la actividad decisiva en la vida social del hombre, y tanto en su aspecto individualista como colectivista, el panacea para curar todos los males de la sociedad, sea acrecentando las riquezas o repartiéndolas mejor entre los habitantes de este planeta nunca bien explotado. Para los hombres de derecha, la economía es un instrumento al servicio de la especie y no esa violencia rapaz que conduce al burgués al saqueo del mundo. La política debe ser una actividad conservadora, colocada por Dios en manos de los prudentes para que ordenen el destino temporal de los individuos de acuerdo con las necesidades de la vida espiritual y corporal.

Estos dos modos de pensar la realidad, rara vez se dan sin matices ni mezclas, salvo en aquellos representantes que han tenido, en todo momento, la clara conciencia de los valores que defendían. De hecho, podemos distinguir diversas posiciones que pueden escalonarse, a partir de una derecha absoluta, hasta las posturas más extremas de la anarquía total.

La derecha absoluta o contrarrevolucionaria, sostuvo que el orden político sólo puede darse bajo la inspiración de la Palabra Divina propuesta por la tradición del Magisterio Católico y las exigencias naturales de un hombre que Dios ha hecho "para que lo conozca, lo sirva y para nada más". Es indudable que una derecha de tal naturaleza está representada solamente por los "testigos de la fe del Señor", precisamente por aquéllos que según enseña la misma Revelación, se encuentran a su derecha.

Las otras posiciones son de izquierda en la misma medida que sus respectivas ideologías se fundan en negaciones de los órdenes queridos por Dios.

Mi propósito no es hacer una etopeya abstracta del hombre de izquierda o del de derecha, sino más pedestremente examinar su aparición y sus contrastes en le período de la restauración en Francia.

La derecha que dominó en Francia desde 1815 hasta 1830, y que recibió el nombre de "ultracista", ¿Fue una derecha en el sentido absoluto del término o estuvo contaminada, en alguna medida, por la espiritualidad revolucionaria?

Si nos atenemos a las declaraciones verbales y a la retórica dominante entre sus partidarios, puede parecer un movimiento totalmente inspirado en la tradición católica. Si examinamos la conducta de sus hombres y los intereses comprometidos en sus debates, la cosa no aparece con la misma claridad. La consagración de Carlos X en 1825, se hizo conforme al ritual más puro de las tradiciones galas, y si no existiera la sospecha de una preocupación demasiado arqueológica en la preparación de esta ceremonia, se podía creer que el ungido con el aceite sagrado de la Santa Ampolla podía representar con decoro el pa-

pel de descendiente de San Luis. Desgraciadamente, la mayor parte de los oficiantes estaban convenidos de actuar en una inocente comedia religiosa y lo hacían más por un ostentoso desafío a las nuevas costumbres, que por auténtica fe.

El espíritu de la tradición estaba socialmente muerto y el mismo Carlos X había visto muy de cerca el rostro de las apostasías, para no tener la íntima convicción de que tal restauración no era una resurrección.

> "Es la concepción mística de la monarquía, quien preside la ceremonia del Sacro de Carlos X; esta vez se impone también la aproximación con la Escritura; la Francia revive el libro de los Reyes, es el Ungido del Señor que llega a Reims. Ahí donde los liberales no ven más que arcaísmo irrisorio, resurrección ficticia de costumbres obsoletas cuya hipocresía denuncian. Los Ultras y la opinión realista con ellos, ven las primicias de una renovación".

Hubiese sido difícil hacer un buen balance de la sinceridad y de la hipocresía puesta por los "Ultras" en sus manifestaciones político religiosas. En general, creo que han sido sinceros, pero, como afirmo más arriba, pueden haber confundido sus sentimientos con la verdadera fe y creer ingenuamente que Francia podía reencontrarse con su historia milenaria en un acto que, en mejores tiempos, contó con la fervorosa adhesión de todo el pueblo.

Sostiene Rémond que los "Ultras" tardaron un tiempo en darse cuenta que no eran toda Francia, ni siquiera la mitad. Hasta entre los realistas confesos había muchos que ponían sus intereses económicos por encima de los principios recuperados con tanta aplicación.

El personal integrante de la facción "Ultra" pertenecía, en general, a la pequeña nobleza provinciana, mucho más fiel que la cortesana a la tradición religiosa y a los recuerdos de la contra revolución encarnada por Henri de La Rochejaquelein, Charette de la Contrie y George Cadoudal. Reprochaban a la alta no-

bleza haber traicionado los altos principios y estar en perpetua disponibilidad para seguir traicionándolos. Sus fuentes de inspiración intelectual fueron los libros del Vizconde de De Bonald o las reflexiones de De Maistre. Estaban demasiado cerca del campo para que no se mezclara con sus convicciones ese conservadorismo francés que posee tan tenaces raíces campesinas.

Querían una monarquía popular, limitada por los derechos regionales y los parlamentos, cuyos cuerpos integrarían ellos mismos para preservar un régimen que preveían de conservación y equilibrio. Sus enemigos más aborrecidos fueron los orleanistas y en general los ideólogos conocidos como liberales doctrinarios, en quienes veían los grandes hipócritas que habían salido ganando en todos los crímenes cometidos por los ídolos sanguinarios de la Revolución y el Imperio.

Par de Francia y en su oportunidad ministro, Chateaubriand fue al mismo tiempo, pero no bajo la misma relación, liberal y ultracista. No quería ver en la corte de Luis XVIII al antiguo personal bonapartista y reprochaba al rey no tomar en cuenta la libertad de imprenta.

Maurras se hace eco de la verdadera tradición monárquica cuando reprocha a Chateaubriand haber envenenado el espíritu francés con su culto de la egolatría personal y del gobierno parlamentario.

> "La vieja Francia —escribía el formidable luchador monárquico— tenía el espíritu clásico, jurídico, filosófico, más sensible a las relaciones entre las cosas que a las cosas mismas, y, hasta en los detalles más libertinos, sus escritores se sometían a la presidencia de la razón... Chateaubriand desorganizó ese genio abstracto e hizo prevalecer la imaginación, dándole al lenguaje y a las palabras un color sensual, un gusto carnal, una complacencia física que nadie antes que él había logado imponer. Al mismo tiempo reveló en Francia el romanticismo de los pueblos nórdicos. Aunque haya deplorado más tarde la influencia anti natural de esos pueblos sin madurez, fue el primero en hacerlo sentir".

"La vieja Francia profesaba ese catolicismo tradicional que compuesto de visiones judías, el sentimiento cristiano y la disciplina del mundo helénico y románico, lleva consigo el orden natural de la humanidad: Chateaubriand ha descuidado esta fuerte substancia de la doctrina".

"Visiones Judías" es una manera de decir que traslucía, a su modo, el agnosticismo de Maurras pero, que tal vez sin querer, se compadecía con el cristianismo de Chateaubriand, más estético que teológico.

Los hombres de fe han creído siempre en una renovación de la cristiandad por obra de la Gracia y han apelado, con diferentes suertes, a todos los expedientes posibles para un reencuentro con las antiguas creencias. Observaba Donoso Cortés, sin poder probar demostrativamente su afirmación, que es muy difícil que un pueblo que pierde la fe, vuelva a recuperarla, aunque no dudaba de las conversiones personales.

La obra del espíritu necesita para poder realizarse la buena disposición interior y la existencia de tradiciones sociales e instituciones donde se puedan ejercitar tales inclinaciones. La vida religiosa, como la actividad científica, no adelanta en el aislamiento total, a no ser en casos muy excepcionales. La Iglesia de Francia había perdido gran parte de su poder sobre las almas y los nuevos valores impuestos por la burguesía, colaboraban francamente en el sentido de una secularización cada día más acentuada. Muchos de los "Ultras" fueron buenos creyentes y cuando veían a Talleyrand cojeando detrás de Luis XVIII en una procesión religiosa, ¿Podían creer en una restauración seria?

Debemos reconocer que el movimiento económico tomado por la sociedad europea en el siglo XIX adquirió un ritmo tan acelerado que resultaba absolutamente imposible substraerse a su influjo y renunciar a las ventajas que éste traía consigo. Inglaterra marcaba el compás e imponía el "tempo" de marcha no solamente a los intereses, sino también al pensamiento que trataba de estar a la altura de las exigencias técnicas.

Los "ultras" habían permanecido rurales en la más profunda inspiración de su espiritualidad. Su adhesión a la Iglesia, antes que cualquier otra cosa, era un reflejo provinciano, la nostalgia aldeana del campanario. Su idea del orden natural obedecía a la misma inspiración.

La burguesía se había formado en el trasiego del comercio y las nuevas modalidades de la economía financiera. Sus relaciones con la realidad cósmica habían perdido el sentido orgánico que los campesinos todavía conservaban.

La tierra, objeto de la codicia paisana, era vista desde la ciudad en términos de rendimiento y explotación. Se apreciaba si constituía, ante todo, una buena inversión y luego en vista a cualquier otro negocio relacionado con los diversos aspectos del mundo financiero.

Estos dos mundos coexistían uno al lado del otro. No se precisaba ser Isaías para comprender quién quedaría con la última palabra, por lo menos en su porvenir más inmediato.

La separación de la sabiduría teológica y de la ciencia, aceleraba el crecimiento de esa violencia dominadora que amenazaba destruir el orden natural para mejor someterlo a la razón calculadora. Esta ciencia sin sabiduría inspiraba ese incontrolable deseo de explotar las riquezas sin pensar en el equilibrio ecológico. Palabra y realidad que se descubrirían cuando las consecuencias del furor técnico y del consumo de energías fueran irreparables.

El arte entró también en el ámbito de la industria y la dirección de los espíritus pasó del sacerdote al periodista y al escritor. Pero como éstos no podían subsistir sin el empresario que editaba los periódicos y las obras, el control de la inteligencia quedó en manos de la comandita capitalista que lo usó para afianzar sus propios intereses. Los "ultras" trataron vanamente de recobrar el prestigio de la institución monárquica para que sirviera de árbitro ecuánime en el combate social que preveían cada días más destructor.

Los esquemas históricos con los cuales se trata de inmovilizar el flujo del tiempo para mejor comprender sus líneas generales, son siempre un poco abusivos. La historia de Inglaterra en el siglo XIX y de modo particular a partir de la caída de Napoleón, es ofrecida al público con el sugestivo título de "la revolución industrial".

Efectivamente la industria creció en las Islas Británicas: Inglaterra y Escocia más rápidamente que en los otros países del Continente. Debe reconocerse también que a través de los británicos, impuso su ritmo a toda la historia europea.

Admitido el carácter determinativo de la revolución industrial y su posterior imposición a escala mundial se trata ahora de comprender sus fundamentos espirituales y señalar los hechos que marcaron el rumbo de la época.

Dos rasgos sobresalientes del espíritu burgués hallaron en Inglaterra un clima propicio para su desarrollo egregio. Me refiero a los que inspiran el individualismo económico y el liberalismo político.

Como ambos aspectos de la idiosincrasia inglesa se dan junto con el avance industrial, el impulso colonial, la política parlamentaria, el dominio de los mares y una cierta armonía social que ahorró a esa nación las revoluciones que se dieron en el Continente, fue relativamente fácil, podríamos decir, casi inevitable, ver en esas dos condiciones la causa eficiente de todos sus éxitos.

Una cosa aparecía con todo el brillo de una verdad indiscutible: Inglaterra había triunfado sobre Napoleón y el sistema autoritario que el Corso trató de imponer a Europa, fue destruido por la conjunción de las virtudes liberales británicas. Si queríamos tener un éxito semejante, era imprescindible imitar a los ingleses.

Era una conclusión un poco fuerte, sin matices y no del todo conforme a las vicisitudes de una historia bastante variada,

pero la burguesía continental quiso creerla y, en alguna medida, la admitió como una suerte de dogma práctico para enfrentar los hechos de acuerdo con aquello que consideraba el sino del momento.

La inclusión de Inglaterra en la Santa Alianza, junto con Austria, Prusia y Rusia, fue un triunfo de la diplomacia de Metternich para asegurar a Europa una paz que respetara la institución de la monarquía legítima, tomara en consideración la importancia de la aristocracia y fundara la autoridad sobre la base de la tradición religiosa. Inglaterra entró en este pacto con algunas reservas y considerando como su propósito esencial, más allá de cualquier discutible santidad, la balanza del poder.

Este equilibrio suponía para Inglaterra la posesión de Gibraltar, Malta, las Islas Jónicas, Heligoland, sin hablar del Cabo y de Ceylan. Si bien se observa una excelente posición geo política para asegurar el dominio de las aguas y evitar que cualquier nación del Continente europeo, liberal o no, tratara de crecer en detrimento de su imperio.

Los ingleses reconocieron los muchos beneficios que las guerras napoleónicas trajeron a los británicos, comenzando por el orden moral y terminando, como era de suponer, por las ventajas materiales. Respecto a la moral no hay mucho que decir, las virtudes beneficiadas por el bloqueo fueron las virtudes burguesas por antonomasia: la sobriedad, el ingenio para capear la crisis y el aguante opuesto a las fatigas del largo y nunca bien realizado bloqueo.

Materialmente los cambios, aunque no siempre favorables, mejoraron al fin la balanza comercial. Una primera ganancia fue de carácter demográfico. La población subió de catorce a diecinueve millones de habitantes. Las entradas en concepto de taxaciones pasó de 19.000.000 en 1792 a 45.000.000 en 1815. El ritmo de crecimiento de las exportaciones fue notable y alcanzó una cifra de 900.000.000 de libras cuando cesó la guerra. Esta misma contienda bélica, llevada a todos los rincones del Continente, arruinó las industrias manufactureras de los riva-

les de Gran Bretaña y como la armada inglesa se encargó de destrozar los navíos de Francia, España y Holanda dejó por un tiempo, lisamente expedito el tráfico por los mares. Australia se convirtió poco a poco en una colonia próspera y de la misma manera el vasto interior, casi inexplorado de Canadá.

ALEMANIA ANTES DE BISMARK.

Cualquiera haya sido el valor de las ideas puestas en movimiento para la unificación de los pueblos de habla germánica, hubo un efectivo concurso de factores económicos cuya importancia decisiva no se puede desconocer. Las fuerzas financieras y comerciales, respaldadas por Prusia, dieron por primer resultado una unión aduanera tímidamente comenzada entre Prusia y Hesse Darmstadt por un lado, Baviera y Wurtemberg por otro. Estas asociaciones fueron seguidas, en tercer lugar, por los pueblos particularistas de la Alemania Central. Prusia se las arregló para establecer con Wurtemberg y Baviera una confederación económica común.

Metternich no pudo intervenir como hubiere sido su deseo y dejó a los prusianos los beneficios de este significativo avance comercial. Tal vez creyó tener en sus manos la iniciativa política o pensó que la situación interior del Imperio Austro Húngaro hacía imposible una política firme en la cuestión alemana. Años más tarde, el "Zollverein", como se llamó a esa confederación, fue engrosado por las sucesivas incorporaciones de Luxemburgo, Brunswick, Hannover y Odemburgo. En el año 1848, cuando la revolución que estalló en casi todas las naciones de Europa, conmovió profundamente la paz establecida por Metternich, los patriotas alemanes pudieron decir que el verdadero emperador era el "Zollverein".

Pronto se puso de manifiesto la intención política de esta unión comercial y aduanera. No podía ser de otro modo, porque los intereses económicos puestos en juego por una burguesía cada vez más poderosa, exigían la unificación de todas esas potencias, para poder defenderse de una guerra exterior y de la latente subversión social. Patriotas, liberales y capitalistas confiaban en Prusia como en el único estado capaz de defenderlos y satisfacer las aspiraciones "a una libertad dentro del orden" soñada por todas las testas serias del momento.

El Rey de Prusia, Federico Guillermo III (1770-1840) que había tomado parte en todas las coaliciones contra Napoleón, no tenía fe en las incorporaciones violentas y, en cierta medida, estaba de acuerdo con las ideas principales expuestas por Metternich. No escuchó las palabras de los cráneos demasiado calientes del movimiento unificador y prefirió mantener el Zollverein en los límites comerciales en que había nacido.

A su muerte le sucedió en el trono su hijo Federico Guillermo IV. Príncipe romántico y expuesto a las sacudidas de un sistema nervioso mal equilibrado. Su sueño parecía ser la resurrección del imperio de Barbarroja. Con este santo propósito convocó una reunión de Estados Generales en la que no pudo presentar un proyecto con un contenido político a la altura del momento. Decepcionó a todos y dejó flotando la impresión de un príncipe que no conocía bien su norte.

El Congreso de Viena había despojado a Prusia del Ducado de Varsovia y trató de compensarla con algunas provincias renanas separadas de su territorio por el país de Hannover. La tendencia a unirse de ambos trozos prusianos a expensas de Hannover, era demasiado intensa para no ser tomada en consideración.

Federico Guillermo IV tuvo en cuenta esta aspiración cuando declaró en el Parlamento que "Sólo podemos ser salvados por la unión estrecha de los príncipes y de la nación bajo una dirección única. Yo asumo esa dirección para los días de peligro. He adoptado los viejos colores alemanes: negro, oro, rojo. La Prusia se disuelve en Alemania".

Los que sabían oír comprendieron que detrás de sus bizarras preferencias heráldicas estaba la voluntad de Prusia. La as-

piración, la necesidad de la unión aparecía en las palabras del Rey, pero la oportunidad para pasar del discurso a los hechos parecía disolverse en las nubes de una inteligencia más poética que política. El rey no se atrevía a enfrentar el fantasma del Imperio. Su imaginación poco firme no comprendía el papel que podía jugar Prusia en una nueva configuración de las tierras germánicas.

A las perplejidades del temperamento sumó las dificultades de la situación interior y los conflictos inevitables en las relaciones de Prusia con Francia e Inglaterra por una parte, con Rusia y Austria por otra. El rey tenía la impresión de un naufragio inevitable y advertía su falta de condiciones morales e intelectuales para hacer frente a la situación. La guerra con Rusia y Austria no lo atraía. Al mismo tiempo, no quería reinar en un reino amputado, ni apoderarse por las fuerzas de territorios que no le pertenecían por herencia, tampoco quería una corona que fuera la obra de la sublevación. El destino de este Hamlet coronado era el teatro. Desgraciadamente gobernaba un país y se debía arriesgar en el campo de la política aunque ensuciara un poco su uniforme de parada con el barro de las intrigas.

Austria y la paz de Metternich.

Peter Beglar, en su biografía de Metternich, nos asegura que el gran diplomático no puede ser comprendido con inteligencia, si no se entiende bien eso que fue la monarquía austríaca. Pero tampoco podremos comprender el carácter de esta institución si no abandonamos los prejuicios que el progresismo liberal ha metido en nuestros hábitos mentales y que impiden penetrar con hondura y advertir la verdadera naturaleza del imperio austro húngaro.

Lo primero que debe ser tenido en cuenta para comprender el carácter "sui generis" de la monarquía austríaca, es la Casa de

Habsburgo y su particular vocación histórica. El pensamiento liberal no ha comprendido nunca los beneficios que Europa debe a esta dinastía y lo que es todavía peor, tampoco lo comprendieron los numerosos estados aglutinados bajo la corona familiar. A la caída del Imperio y cuando cada una de esas naciones reivindique una autonomía celosa, provinciana y absolutamente ineficaz para defenderse de la voracidad rusa o prusiana, se comprenderá lo que significó para todos esos pueblos la presencia de la Casa Real de los Habsburgos.

La versión liberal quiere que Metternich haya pensado en un Imperio Austríaco en el contexto de un absolutismo temperado. Se lo definió como a un estado multinacional y más que multinacional, según esa opinión, contrario al espíritu y a la tradición de los numerosos pueblos que lo constituían. Esas estirpes, de lenguas muy diferentes, habían despertado de su sueño secular gracias a la diligencia de una burguesía emprendedora y aspiraban a separarse del viejo imperio austro húngaro que negaba sus pretensiones autonomistas.

Húngaros, croatas, serbios, polacos, rutenos, checos y eslovacos, proclamaban sus respectivas originalidades servidos profusamente por filólogos, poetas populares y predicadores. Todos juntos examinaban las raíces de sus respectivas nacionalidades y se aprestaban a reivindicar sus independencias. Desde 1825, la Dieta de Hungría pide reformas, y aunque todavía lo hace en latín como era de precepto, no tardará en usar el magiar para acentuar su autonomía lingüística. La Universidad de Praga defiende los derechos de la lengua tcheca y Bohemia se extasía con los cantos nacionales de Kollarr. Chafarik descubre las antigüedades eslavas y publica un tratado de etnografía para glorificar su raza. Los croatas no quieren ser menos y proponen unirse a los otros pueblos eslavos mediante el uso de la lengua común, el dialecto de Ragusa, en contra de la germanización, magiarización y latinización.

Estos movimientos románticos de unificación nacional por el camino de las lenguas vernáculas, se hizo sentir también en-

tre los pueblos germánicos que formaban parte del gran mosaico Austro Húngaro.

En Alemania, por su unidad lingüística, las reivindicaciones nacionales e idiomáticas tendían a la unidad, en el Imperio a la disolución.

Para proteger la realidad del Imperio Austro Húngaro contra las revoluciones que amenazaban su existencia, Fernando I y Metternich escogieron la política que les pareció responder mejor a las exigencias del momento: conservar la estructura que había prestado sus beneficios históricos y que parecía poder continuar su obra.

La revolución de 1848 puso en convulsión todo cuanto tendía al fraccionamiento. Fue menester la energía del anciano Canciller para evitar el derrumbe, cuya postergación era más el efecto del instinto de conservación que la presencia de fuerzas nuevas.

En Praga la revolución tomó un sesgo nacional. Los insurgentes reclamaron la independencia y el 11 de Marzo de 1848 se organizó un comité de petición y se convocó a un gran congreso de los pueblos eslavos. Como los mismos revolucionarios disentían en puntos esenciales, se produjeron reyertas que provocaron, a su vez, la oportuna intervención del ejército imperial. Un bombardeo de tres días y Praga se rindió, consolidándose por el momento la hegemonía germánico católica de Austria.

Viena tampoco escapó a la fiebre revolucionaria, pero en esta ciudad el pretexto no fue racial, sino político. Los liberales pusieron fuego a la Santa Bárbara, exigiendo una constitución bicameral para poder controlar el ejercicio de la monarquía. La sublevación estalló el 13 de Marzo y obtuvo un primer triunfo porque provocó el alejamiento de Metternich.

El Emperador Fernando I cedió ante los rebeldes y les concedió la formación de una dieta constituyente que abolió el régimen feudal. Esto no satisfizo la conciencia revolucionaria y aprovecharon la represión ordenada contra los insurrectos de

Hungría para volver a levantarse. Fernando abdicó a favor de su hijo Francisco José y los ejércitos reales tomaron Viena el 30 de Octubre de 1848. El nuevo Emperador suprimió la dieta constituyente.

El levantamiento de Hungría fue mucho más grave, porque a los problemas políticos y sociales sumó el deseo del pueblo magiar de tener su independencia. Un diputado, periodista de oficio, se hizo cargo del poder y levantó un ejército para resistir la presión austríaca que no tardaría en producirse. Los croatas se solidarizaron con Viena y batieron a los ejércitos húngaros improvisados por el diputado Kossuth.

El ministro austríaco Bach fue encargado de la represión y consideró que convenía imponer a esa multiplicidad de pueblos una sola lengua: el alemán. Es curioso advertir el carácter ambiguo de estos movimientos revolucionarios: progresistas en apariencia, pero en el fondo, retrógrados y hasta reaccionarios si se quiere.

Los historiadores radicales no suelen ser muy coherentes en la apreciación de estas insurrecciones, porque si bien aprueban la unificación de pueblos diversos bajo la advocación de los santos principios: libertad, igualdad y fraternidad, y con ello la destrucción definitiva de los obstáculos separadores: nacionalidad, bandera, idioma; en cuanto la unificación es predicada en nombre de la fe, la autoridad y la jerarquía, todo aquello que separa se convierte, ipso facto, en cosa sagrada, en principio de libertad y en vindicación necesaria.

Como escribe Peter Berglar en su estudio sobre Metternich:

> "...una de las grandes y resistentes mentiras históricas de nuestro tiempo, tan bien surtido de ellas, es la que sostiene que el Imperio de los Habsburgos habría sido una suerte de cárcel de pueblos, configurada por su rigidez de cadáver, su condición de fenómeno raro y curioso y su opresión feudal. Lo cierto es precisamente lo contrario: tuvo una enorme flexibilidad interior, y un deseo y capacidad constante de renovación. Su propósito de crear una suerte de "gran

Suiza" no era utópico en absoluto; únicamente la ceguera nacionalista de los pueblos que integraban el imperio, y las maquinaciones de los enemigos externos, impidieron que se lograra este objetivo. Los Habsburgos constituyeron una dinastía a la que se acogieron los pequeños pueblos que no contaban con fuerzas suficientes para garantizar por sí mismos su seguridad y su libre desarrollo. Cuando los vencedores de 1918 derribaron esa monarquía y los habitantes del extinguido pueblo austríaco, ciegos y engañados, gritaban llamando a esto libertad, perdieron su propia condición política estable y pasaron realmente, desde un sistema de convivencia equilibrada y capaz de renovación, a un estrecho particularismo provinciano, patriotero y fanático, que debía terminar necesariamente en la servidumbre de la dominación extranjera".

Metternich luchó por la continuidad del Imperio y gracias a su gestión, diplomáticamente hablando, la más ingeniosa y sutil de su época, Europa se dio el lujo de continuar siendo, por corto tiempo es verdad, el hogar de una multiplicidad sinfónica de pueblos que concurrían al sostenimiento de una unidad espiritual.

III

POSICIÓN DEL PROTESTANTISMO EN EL SIGLO XIX

PROTESTANTISMO Y FRANCMASONERÍA.

LA Masonería es, probablemente, anterior a la constitución de las iglesias protestantes. Se puede afirmar, sobre la base de una buena documentación, que nació en el seno de una sociedad todavía cristiana en el sentido tradicional del término y que los llamados "masones regulares" recuerdan, cuando la oportunidad se ofrece, sus antecedentes católicos. Sin lugar a dudas, lo hacen con el propósito de que los fieles al magisterio romano, no tomen la masonería por una creación protestante.

M. Jean Baylot define la "Masonería Regular" como

> "...aquélla que puede válidamente reclamarse de un orden concebido en un momento de la historia en que tal validez se fundaba en principios y reglamentaciones dictadas por sus fundadores".

"La filiación de la masonería especulativa, a partir de las corporaciones de albañiles por la agregación de miembros no profesionales, llamados 'aceptados' no encuentra objeciones...".

"El conjunto de los documentos designados con el término general de 'Constituciones Góticas', revela los 'viejos deberes'".

"Ésta es la fuente espiritual a la que debemos remontar para establecer en su cauce auténtico el curso de la Masonería a través de los siglos. Estas definiciones irrefragables son los principios originales de la Orden, aquéllos que motivaron el primer agrupamiento de sus fundadores, y como para toda orden, componen el contenido doctrinal transmisible por la iniciación y, por definición, intocables. De estas reglas han salido los 'landmarks'".[39]

En el lenguaje de la secta, esos "landmarks" son los límites más allá de los cuales no hay ya masonería propiamente dicha. Uno de estos límites que M. Baylot no revela, es la obligación que tiene todo masón que se respete "de creer en la existencia de Dios".

Cedrinus Johannes, en un artículo publicado en "La Pensée Catholique", números 104-105 de 1966, argumenta que si la fuente espiritual de la masonería fueran esos "viejos deberes" (Old charges) que operaron desde los comienzos hasta nuestros días, habría que probar que el compromiso masónico ha permanecido invariable. Esto es notoriamente imposible, porque se puede poner ante los ojos de quien desee examinarlos, los varios juramentos masónicos a partir del siglo XIV que muestran, como se verá a continuación, una constante preocupación por ponerse a tono con las ideas imperantes, sin perder de vista los propósitos seculares de la Orden.

El más antiguo documento masónico conocido, el "Regius Mas" o "Poema Masónico", de fines del siglo XIV o comienzos

39.- Ver: "La Pensée Catholique", número 104-105, año 1966.

del XV, afirma que todo masón "debe amar a Dios y a la Santa Iglesia y también al Maestro y sus compañeros".

Los masones ruegan a Dios Todopoderoso y a su dulce Madre María y le piden la facultad de respetar los artículos y los puntos, tal como lo hicieron los cuatro santos mártires, que son el honor de la corporación.

El llamado "Manuscrito Cooke" fechado en 1410, afirma que es deber del masón (léase todavía albañil o arquitecto) amar a Dios, a la Santa Iglesia y a todos los santos.

Las constituciones de "Las Logias de los Talladores de Piedras del Santo Imperio" comienzan sus reuniones con la invocación "Del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, de la digna Madre María y de los bienaventurados servidores los Cuatro Santos Coronados de Eterna Memoria".

La Gran Logia Masónica N° 1 decía: "Seréis hombres leales a Dios y a la Santa Iglesia, no usando ni de error, ni de herejía en vuestra doctrina o vuestro juramento".

Esto ocurría en 1583. En un documento de 1696, en la "Mss Edimburgo Register House" el aprendiz jura "Por Dios y San Juan". En 1710 la "Dumfries Mss N° 4" abre su sesión con una plegaria a "la Santa Trinidad". Recalca la obligación de ser fiel a la Santa Iglesia Católica y de permanecer en ella firmemente.

Hasta la reforma protestante es obligación del Masón su fidelidad a la Iglesia Católica. A partir de allí resulta un poco más difícil precisar a cuál iglesia será leal. El juramento se diluye y aparecen fórmulas atenuadas en las que puede percibirse un sentido deísta, pero se evitan las precisiones capaces de ahuyentar a un creyente de cualquier confesión que fuere.

Cedrinus Johannes cita un texto famoso donde los masones establecen las obligaciones del sectario con respecto a Dios:

"Un Masón está obligado a obedecer a la ley moral y si comprende bien el arte no será jamás un ateo estúpido, ni un libertino irreligioso. Pero aunque antaño fueron obligados en cada país a ser de la religión de ese país o de la nación a la cual pertenecían, hoy se consi-

dera más práctico no obligarlos más que a esa Religión sobre la cual todos los hombres están de acuerdo, dejando para cada uno sus opiniones particulares, siempre que sean hombres de buena fe, buenos y verdaderos, hombres de honor y de probidad, cualquiera fuere la denominación o creencia con la cual pudiere ser distinguido, de donde sucede que la Masonería es el Centro de Unión, y el medio de conciliar una verdadera amistad entre personas que, de otra manera, hubieren permanecidos distantes".

Dentro de un contexto que permite interpretaciones diversas, esta declaración presenta a la Masonería como a una suerte de Iglesia Ecuménica ofrecida a todos los hombres de buena voluntad que pongan la amistad humana por encima de cualquier división confesional. Del protestantismo reclama la libertad de conciencia, pero no para encerrarla luego en un pequeño reducto dogmático, sino para abrirla "indiferentemente" a todas las corrientes religiosas que transitan la historia.

Se ha discutido largamente sobre el alcance que puede tener el epíteto estúpido colocado a continuación de ateo. ¿Se trata de una calificación que afecta a todos los ateos o de una especificación de una determinada clase de ateos que serían estúpidos? ¿Un ateo que no fuera estúpido podría seguir perteneciendo a la masonería?

Como no puedo contestar con autoridad a mi propia pregunta, la dejo sin responder. La actual "honestidad con Dios" permite matices de creencias en Dios variadísimas. Me inclino a creer que el ateo no estúpido es aquél que se hace de Dios una idea lo bastante imprecisa como para poder hacerla entrar en el vago deísmo masónico.[40]

40.- GUENON, René, *Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, Editions Trraditionnelles, Paris 1983, 2 tomos. Para este autor, cuyo paso por la masonería no es desconocido, la llamada "masonería especulativa", es una degeneración de la masonería operativa. "Esta última era verdaderamente completa en su género, poseyen-

Nuestro articulista asegura "que nada, absolutamente nada, permite afirmar que una creencia religiosa cualquiera fue condición 'sine qua non' para ser admitido en la Gran Logia de Londres de 1723".

Los historiadores masones concuerdan que este neutralismo religioso se imponía por la situación en que se hallaba Inglaterra en ese tiempo. Los Masones sabían, afirma M. Baylot,

> "...el peligro que traen las aclaraciones demasiado prolijas en asuntos espirituales. Las herejías no son, en la mayoría de los casos, más que malentendidos semánticos. Las hogueras son encendidas por manías sintácticas, hábitos de vocabulario o logogrifos dialécticos. La Francmasonería inglesa será tanto más fuerte cuando menos aclare sus textos. No podía imponer a sus adeptos, de acuerdo con las fórmulas más antiguas, ser de la religión de su país, porque dos siglos de luchas religiosas no habían podido imponer a los británicos una religión determinada. No hay religión mayoritaria porque hay demasiadas. He aquí por qué razón no se elegía".

El argumento convence. No se puede decir mejor que la cuestión religiosa no es fundamental para promover la unificación de los hombres. El motivo debe buscarse fuera de las confesiones actuales y no hacer de ellas un obstáculo insalvable.

Si es verdad, como afirma la tradición católica, que el *Príncipe de este Mundo* dirige la lucha contra la Iglesia, habrá que anotar a favor de su ingenio este magnífico pretexto para combatir la obra redentora de N. S. Jesucristo. ¿Pueden darse razo-

---

do a la vez la teoría y la práctica correspondiente, y su designación puede, bajo esta relación, ser entendida como una alusión a las operaciones del Arte Sagrado, cuya construcción, según las reglas tradicionales era una de sus aplicaciones". (*Ibid.*, t. I, p. 14). Acerco esta autorizada opinión para señalar el halo misterioso de la institución, que hace remontar sus orígenes a los comienzos del mundo, aunque la historia la reduce a la Inglaterra del siglo XVII.

nes más generosas y humanamente hablando, más valederas, para consolidar la paz entre los hombres?

Mientras los protestantes se mantuvieron en sus puestas exclusivas, la Masonería pudo parecerles un nido de indiferentes y de gente muy poco dispuesta a caer en éxtasis frente a los altares de sus numerosas capillas, pero en la medida que se fueron laicizando y perdiendo el impulso agresivo que los separó de Roma, la tolerancia se fue convirtiendo en una virtud típicamente reformista antes de ser la consigna moral del liberalismo.

Esto explica por qué razón los masones encontraron entre ellos oídos mejor dispuestos que aquéllos de los fieles católicos. La condenación formal de la masonería, lanzada por la Iglesia en la Bula "In Eminenti" de 1738 bajo el reinado de Clemente XII, puso a los católicos en guardia contra esa sociedad que, según palabras del Santo Padre:

> "...reúne en su seno a hombres de todo género de religiones y sectas en una sociedad secreta y cerrada con leyes y estatutos propios que ofrecen una apariencia de moralidad natural, e imponen a sus socios un secreto impenetrable, confirmado con juramentos sobre la Biblia y bajo la amenaza de tremendos castigos, para todo aquello que se trate en sus juntas y reuniones".

Casi contemporáneamente con la medida papal, aparece una nueva fórmula de juramento para el ingreso a la masonería que ha despertado la curiosidad de todos cuantos han tenido oportunidad de leerlo con alguna atención.

Se decía que el masón "está obligado a observar la ley moral en *verdadero Noaquista*" y adherir a la religión sobre la "cual todos los hombres están de acuerdo". Para precisar un poco más los rasgos de esa religión sobre la cual todos los hombres están de acuerdo, se apela a los tres grandes artículos de Noé.

El autor del artículo que comentamos, Cedrinus Johannes, cree conveniente aclarar dos aspectos del nuevo juramento masónico que no siempre han sido correctamente comprendidos: ¿Qué se quiere decir cuando se habla de verdaderos "noáquidas" y con la referencia a los tres artículos de Noé en los que todos los hombres deben coincidir?

Si se consulta la Biblia, se observará que Dios en "Génesis" IX, 1-7, impone a Noé tres preceptos: ser fecundos y multiplicarse, no comer carne de un animal que no haya sido sangrado y no verter sangre humana. Que los neófitos masones se comprometieran a cumplir con estos mandamientos de un modo especial parece poco verosímil o por lo menos no han puesto un énfasis particular en su reproducción y en no comer animales sin previo desangramiento. Bonsirven en su libro "Sur les ruines du Temple", aparecido en París en 1928, asegura que los artículos de Noé a que se refiere el juramento masónico no son bíblicos, son de tradición rabínica. El Talmud, en Sanhedrin 56, considera siete preceptos impuestos a Noé por Dios: no caer en idolatría, no profanar el nombre divino, no verter sangre humana, no tener ciertas uniones ilegítimas, no robar, no consumir la carne de un animal vivo y hacer la justicia.

Los tres primeros de estos preceptos serían los propuestos por los hermanos tres puntos a quienes ingresaban a la masonería. El autor recuerda que desde el punto de mira judío, el "Noaquismo" o religión de Noé, es la única en vigor para el resto de la humanidad no judía ante la cual los verdaderos judíos se reservan una función sacerdotal. Cita unas líneas del célebre rabino Elías Benamozegh que vivió en el siglo XIX y que fue considerado por Aimé Palliére en su libro "Le Sanctuaire inconnu", publicado en París en el año 1926. Escribía Benamozegh que:

> "...la religión de la humanidad no es otra que el 'Noaquismo'... Ésta es la religión conservada por Israel para transmitir a los gentiles... El noáquida es el verdadero resto de la única Iglesia Universal... Los fieles de esta religión deben recordar que el judío es el sacerdote encargado, no lo olvidéis, de enseñar a la humanidad la reli-

gión para los laicos. En lo que le concierte personalmente deberá practicar aquélla destinada a los sacerdotes".[41]

En esta perspectiva, la masonería aparece como una sociedad en concurrencia con la Iglesia a la que pretende reemplazar por la práctica de una confraternidad profana. En tal sentido capitaliza todas las voluntades contrarias a Roma y anima con entusiasmo los movimientos que tienden a combatir la influencia de la tradición apostólica, especialmente aquéllos que, nacidos en el seno de la Iglesia Católica, procuran neutralizar su influencia o vulnerar su disciplina mediante la destrucción de los principios más firmes de su magisterio.

Durante el último Concilio Ecuménico realizado en el Vaticano, Wolfgang Stomberger escribía en el periódico masón editado para Europa:

> "El primado personal del papa debe ser destruido, es la condición previa a la Unión Santa y a la junción de todas las Iglesias. Podemos decir con seguridad que la infalibilidad papal y su primacía sobre el Concilio no ha sido rota en 1964".

Esa primacía, sin hablar de la asistencia sobrenatural del Espíritu Santo que sostiene la infalibilidad pontificia, es la piedra de escándalo con la que se tropieza para la unión ecuménica en la gran Confraternidad Universal. Sigue el articulista desarrollando una idea que refuerza nuestra opinión:

> "La Edad Media, en el dominio de la constitución de la Iglesia, seguirá dominando como antes: no para utilidad de la Iglesia y para la solución de los problemas modenos que es necesario encontrar.

41.- PLONCARD D'ASSAC, Jacques, *Le Secret des Francs-maçons*, Ed. de Chiré, Chré en Montreuil, France 1979.

> Tanto tiempo como el principado de uno solo no sea eliminado de su estructura, según nuestro punto de mira, toda reforma en los otros dominios fracasará. El poder legislativo del Papa y de los cardenales nombrados por él, es el obstáculo institucional a toda opinión reformadora saludable. Por otra parte, la Iglesia, si se prescinde del derecho y de la infalibilidad papal, no podrá ejercer más esa poderosa sugestión sobre los fieles que posee hasta ahora. La Iglesia y el Concilio de toma en este año se encuentran en el corazón de un dilema insoluble. No creemos que se logre, por ahora, solucionar esta dificultad, cualquiera sean los síntomas favorables que puedan observarse".

Hemos sido testigos asombrados de la tremenda campaña llevada durante el Concilio y con posterioridad a él, para promover un clima de unión de todas las iglesias en el seno de un catolicismo que hubiere renunciado, previamente, a las afirmaciones dogmáticas que lo separan del judaísmo y de las confesiones protestantes. Éste ha sido el sueño de la masonería y para lograrlo halló en los protestantes, si no un fervor especial, una complacencia tanto más sólida cuanto más fría era la adhesión de sus fieles a los principios de la tradición apostólica.

Los protestantes durante la Revolución y el Imperio.

M. Emile Léonard en su "Histoire Générale du Protestantisme", sostiene que los acontecimientos revolucionarios no incidieron favorablemente en el desarrollo de las iglesias protestantes. En cambio, la Restauración favoreció el despertar del fervor religioso que tanto iluminó al siglo XIX en el campo de la espiritualidad reformista. Admite también que los protestantes franceses habían mirado la Revolución con grandes esperanzas de ser escuchados en sus reivindicaciones. Entre los famosos cuadernos presentados a la Asamblea Nacional, se ad-

vierten muchos reclamos que delatan su procedencia protestante.[42]

La organización de las iglesias reformadas, casi parlamentaria, los había entrenado en el ejercicio de un gobierno republicano, preparándolos para un activo manejo de las asambleas.

Rabaut Saint Etienne, pastor de Nimes y representante ante la Asamblea Legislativa por ese distrito electoral, intervino enérgicamente en la "Declaración de los Derechos del Hombre" y de modo particular cuando se trató el artículo que garantizaba la libertad de opinión de todos los ciudadanos franceses y la supresión de las limitaciones impuestas por la ley vigente al ejercicio de las diversas confesiones religiosas.

Aquí se detiene la intervención del Pastor de Nimes, según las púdicas referencias de M. Emile Léonard, pero la historia que narra las peripecias de la Iglesia Católica durante los años revolucionarios, tiene un recuerdo más minucioso de los movimientos y las intervenciones de Rabaut Saint Etienne durante los sucesos que jalonan el cambio de régimen.

Su acción no estuvo limitada a una discreta intervención a favor de la libertad de opinar en materia religiosa. Antes de ser elegido diputado, había trabajado sin cesar en la preparación mental del electorado. Es conocida su influencia en la redacción de los famosos cuadernos y en todos los pasos que se dieron en Nimes para asegurar el éxito de la revolución.

Rabaut no estaba solo en esta faena y un hermano suyo, tan pastor como él, Rabaut Pomier, trabajaba intensamente en el distrito de Montpellier con los mismos propósitos e igual eficacia. Por su parte, los protestantes de Montauban, encabezados a su vez por el pastor Jeanbon Saint André, fueron agitados por una suerte de fiebre que les hizo presentar reclamaciones, "multiplicar quejas, hablar alto delante de una municipalidad católica y a la cual una larga paz había quitado el hábito de la lucha. Se declararon defensores de la revolución naciente y fundaron un comité patriótico para administrar una ciudad cuyos cónsules habían abandonado con las pérdidas de sus prerrogativas".[43]

42.- LEONARD, Emile G., *Histoire Générale du Protestantisme*, P.U.F. 1964, 3 tomos.

Dedieu señala la intervención activa de los pastores de Cévennes, del país de Castres y otras regiones de Francia, que a su celo religioso habían sumado un creciente fervor revolucionario que no tardó mucho en tomar un sesgo decididamente republicano.

Los pastores, como muchos sacerdotes católicos, veían con lágrimas de ternura aproximarse una época de fusión religiosa y "se reconciliaban con solemnes abrazos delante de los fieles conmovidos y dejaban escapar de sus 'almas sensibles' líricos juramentos. No preveían en ese momento que unos meses más tarde, después del beso de amor, el odio los arrojaría de nuevo a unos contra otros".[44]

Rabaut Saint Etienne, para atenernos a una figura descollante, no hubiere merecido la cuidadosa atención de los historiadores católicos si a sus opiniones liberales, tan claramente sostenidas en la discusión sobre los derechos del hombre, no hubiese unido una acción constante para destruir la Iglesia Católica.

En sus consejos a un hombre de Estado "desinteresado y sin prejuicios" le dice que no imite a quienes han combatido la Iglesia con un ataque directo: "no se puede esperar que se arranque esta planta funesta del campo de la humanidad", si no se procede en forma indirecta y como al sesgo, reemplazándola por una religión simplificada y tanto más simplificada "cuanto más rápidamente pase a manos del gobierno". Los sacerdotes católicos estaban en ese momento "demasiado preocupados en salvar sus dogmas y piensan menos en conservar su autoridad moral. Se debe aprovechar esta distracción para despojarlos poco a poco de ese último prestigio".

43.- DEDIEU, *Histoire des Protestants Français*, Lecoffre, Paris 1925, t. II, p. 307.

44.- *Ibíd.*, p. 310.

Cuando la autoridad civil tenga en sus manos "la superintendencia de las virtudes, el resto del imperio religioso será poca cosa". La faena demoledora del gobierno debe hacerse de tal manera "que nadie pueda averiguar sus designios". Convendrá caminar en las sombras a la conquista de las almas y para esto habrá que cambiar un poco las etiqueta morales y llamar virtudes a aquello que los sacerdotes llaman vicios, y vicios a las virtudes particularmente exaltadas por la Iglesia:

> "...al celibato opongamos el matrimonio; a las fiestas, la industria; a la pobreza, el trabajo. Todas las otras virtudes: modestia, templanza, pudor, etc., irán a refugiarse en la boca de los sacerdotes, donde perderán todo crédito por pasar a través de un órgano desprestigiado".

Aconseja que se luche contra la Iglesia mutilándola: no más procesiones ni ceremonias públicas. El sacerdote debe ser enclaustrado en su iglesia. Debe fomentarse todas las inclinaciones galicanas para separar la Iglesia de Francia de Roma y al convertir a los sacerdotes en miembros de una iglesia separada, casarlos y procurar que reciban un salario impuesto por el Estado.

Para destruir las congregaciones contemplativas basta legislar sobre la edad en que se puede hacer votos monásticos y establecer un límite lo suficientemente elevado para que las tentaciones del mundo hagan lo demás.

> "El tiempo llegará —escribía— después de haber subordinado el clero al gobierno, de hacer la religión civil, de hacerla concurrir con las leyes, y poner ambos resortes en una misma mano. El poder civil se encontrará en la plenitud de sus fuerzas".[45]

45.- FAVRE, G., *Trois Manuscrits de Rabaut Saint Etienne*, cité par Dedieu, pp. 321/2.

Las opiniones y la actitud de Rabaut Sain Etienne no es la de todos los protestantes franceses, pero podemos admitir que reflejan un modo de pensar bastante común a los reformistas y, que al mismo tiempo traducía una forma mentis típicamente burguesa.

Uno de los propósitos de la Revolución fue descristianizar Francia y para la realización de este proyecto tropezaron, como es justo, con la voluntad de aquellos protestantes que adherían a varios principios del credo tradicional. La supresión del Domingo y la institución de períodos de diez días en reemplazo de la semana, provocó entre muchos reformados un rechazo rotundo.

No obstante, casi un cincuenta por ciento de los pastores, aceptó la situación y hasta la festejó como un triunfo del progreso sobre las supersticiones teológicas. El pastor Marron de Paris dio una sucinta interpretación de esta actitud en una declaración:

> "Odio todos esos armazones de puerilidades y mentiras que la ignorancia y la mala fe han decorado con el fastuoso nombre de Teología".

Es probable que lo haya hecho para salvarse de la persecución desatada por los terroristas del Comité de Salud Pública. De cualquier modo, si los "podridos" de la reacción termidoriana no se hubiesen encargado de liquidar a Robespierre y sus secuaces, la palinodia no le hubiere servido de nada.

Podemos afirmar, conforme a la autorizada opinión de Emile Léonard, que "los protestantes más piadosos se refugiaron nuevamente en el ejercicio privado del culto esperando el fin de la nueva prueba".[46]

46.- LEONARD, Emile, *Op. cit.*, III, p. 147.

Es un hecho que no desdice los orígenes protestantes de la revolución y tampoco impidió que muchos reformados, especialmente calvinistas provenientes de Suiza y Francia, llenaran sus arcas en las sucesivas subastas de los bienes eclesiásticos y nobiliarios para iniciar sobre ellos, las bases de una fortuna que el posterior advenimiento del Imperio y la monarquía no hizo más que consolidar.

Escribe Beau de Lomenie en su libro "Les Responsabilités des Dynasties Bourgeoises, tomo I, p. 36:

> "Encontramos muchos banqueros suizos y protestantes, los Delessert, los Pérregaux, los Mallet, los Hottinguer, que habían llegado a Francia en diferentes épocas para tentar fortuna, mientras conservaban sus relaciones y sus intereses fuera de la frontera. Gracias al valor de la moneda suiza estaban en condiciones inmejorables para jugar sobre los asignados".[47]

Sin entrar en los detalles de estas operaciones sobre las que no faltan testimonios fidedignos, Beau de Lomenie cita una carta de Benjamin Constant fechada el siete de Agosto de 1795 y dirigida a una de sus tías, Mme de Nassau, para informarle con precisión sobre el carácter de algunas operaciones financieras que en ese momento se podía hacer en Francia.

> "Vengo de hacer un negocio de ésos que resulta difícil imaginar otro mejor, he comprado fondos de terrenos por valor de 30.000 francos y éstos me aseguran 8.000 francos de renta. ¡Cuántas cosas se podrían comprar aquí con 200.000 francos! Si pudiera persuadiros, os aconsejaría venir con 15.000 francos de fondo. Compraréis un soberbio dominio. Viviréis casi por nada, porque el "Luis" vale aquí entre 800 y 1.000 francos y los impuestos no están en proporción!".

47.- BEAU DE LOMENIE, E., *Les Responsabilités des Dynasties Bourgeoises*, Dencel, Paris 1943, t. I, p. 36.

Durante el Imperio de Napoleón I°, los protestantes gozaron de una libertad y de una igualdad religiosa real.

> "La burguesía protestante —nos asegura Léonard— encontró la recompensa de su larga paciencia y de sus tenaces reivindicaciones durante el Antiguo Régimen, de su prudencia (con excepción de la breve crisis federalista) durante la revolución".

Ambas confesiones, luterana y calvinista, fueron reconocidas por el gobierno y se asignó un sueldo a los pastores propuestos por la comunidad. Napoleón se portó magníficamente con ellos e hizo reconstruir sus antiguas universidades, convirtiendo a una de ellas en Academia Protestante, y en 1808 pasó a ser el Seminario Protestante. En Montauban se abrió una Facultad de Teología y si bien la piedad no creció sensiblemente, el edificio exterior del protestantismo gozó de buena salud.

Con estas concesiones, Napoleón no obedecía a una especial inclinación por las iglesias reformadas, pero consideraba que eran una carta importante en su lucha contra el papado y hacía girar, ante los ojos del Sumo Pontífice, la posibilidad de un cisma.

La revolución actuó sobre el protestantismo de manera contraria a la acción que ejerció entre los católicos. Sin haberlos perseguido mucho, los aplastó. Eran sus propios principios los que se volvían contra ellos al ser propuestos por los revolucionarios y esto, inevitablemente, provocó hondo desasosiego. Muchos abandonaron directamente la fe y pasaron a la política, donde veían la coronación concreta de sus ideas.

En general, se hicieron girondinos, y cuando pagaron con sus cabezas el tributo sangriento al terror, lo hicieron en calidad de miembros de ese partido y no como mártires del cristianismo.

El martirio produjo el renacimiento de la Iglesia Católica. A pesar de las deserciones y las apostasías, que no fueron pocas, el catolicismo se mantuvo fiel a los dogmas que son los únicos

que explican y justifican el sacrificio último. La prédica protestante no estaba tan lejos del Vicario Saboyano como para entender que el pensador ginebrino no era uno de los suyos. Una religión sentimental y un apostolado limitado a la enseñanza de la moral natural no tenía por qué hallar repugnantes las pantomimas racionalistas del santón Robespierre.

DESPERTAR PROTESTANTE EN ALEMANIA.

La primera manifestación del despertar religioso del protestantismo alemán, fue el retorno a la Biblia como fuente indiscutida de inspiración, y por ende el abandono, cada día más decidido, de ese manantial de anarquía que se llamó la inspiración directa.

El "biblismo" se bifurcó en sendos movimientos que dieron nacimiento a la "alta crítica exegética" de corte racionalista y al sentimentalismo que debía influir poderosamente en la literatura romántica.

Erudición bíblica, ciencia y literatura constituyeron el fuerte armazón del renacimiento espiritual de la germania. Se trataba, como escribe Rochat,

> "...de un protestantismo más abierto que en otras naciones, un protestantismo que debía unir en feliz armonía, la religión, la filosofía, la ciencia y la cultura de la época y que, en la amplitud de su comprensión, debía culminar en eso que se llamó la ciencia religiosa".[48]

En sus "Conversaciones con Eckermann", Goethe, ya anciano, se declara anti-católico decidido y al tiempo señala las li-

48.- ROCHAT, *Le Développement de la Théologie Protestante aux XIX siècle*, Genève 1942, p. 149.

mitaciones del espíritu tradicional, marca con énfasis que la humanidad debe a la Reforma y en especial a Lutero el sentido de la libertad:

> "Nos ha liberado de las cadenas de la estrechez intelectual; nuestra educación ha marchado, y nos hemos vuelto capaces de remontar a la fuente y concebir el cristianismo en su pureza. Hemos tenido de nuevo el valor de avanzar audazmente sobre esta vía y sentir en nosotros nuestra verdadera naturaleza divina de seres humanos. La cultura intelectual puede desarrollarse siempre, las ciencias naturales ganar en extensión, en profundidad; el espíritu del hombre puede ensancharse cuanto él quiera; no se encontrará nada por encima de la alta doctrina moral que brilla y resplandece en los Evangelios".

¡Qué lejos está de la teonomía medieval este canto al hombre! ¡Qué terriblemente cerca del Iluminismo! La Iglesia Católica pertenece definitivamente al pasado y si los católicos quieren avanzar con el siglo, tendrán que hacerlo detrás de las luces encendidas por Lutero en el pensamiento alemán.

No fue el Gran Canciller de las letras alemanas el encargado de despertar la religión del germanismo reformado. Esta misión singular le correspondió a Herder. Él proveyó a la literatura con todas las necesarias efusiones de su teología poética.

> "Adquirir el sentido de Dios y de las cosas divinas, es el verdadero propósito del estudio de la Teología... Un silencioso ardor, un corazón cálido, inocente, modesto y que bate por todo lo que es noble y elevado, esto es lo que se debe desear al joven teólogo".

Desde ese instante, Alemania se llenó de corazones que latían por altos ideales y se expresaban en frases que debían repetirse por muchos años todavía en platos, bandejas, toallas y otros adminículos hogareños.

Más cercano al pensamiento de Goethe estaba Hegel cuando consideraba la Reforma como una "liberación" y no como

un descubrimiento de la religión auténtica. Lo que se perdió con el advenimiento de Lutero fueron las limitaciones espirituales impuestas por la Iglesia. La fe de Lutero, en el pensamiento de Hegel, es una sola cosa con la razón, y poco a poco, partiendo de un cristianismo de la Palabra, llegamos al de la reflexión y la acción donde tomamos conciencia de aquello que la religión nos quiere decir con sus símbolos oscuros.

La religión protestante oscilaba entre un pensamiento vaciado de todo contenido sobrenatural y un sobrenaturalismo que podía sobrevivir solamente si se sacrificaba a la razón. En la primera mitad del siglo XIX le tocó a Schleiermacher dar la nota más alta de esta religiosidad que se salvaba a duras penas de caer en un craso panteísmo.

Federico Ernesto Daniel Schleiermacher nació en Breslau el 21 de Septiembre de 1768. Su padre pertenecía a la secta de los "Hermanos Moravos" y su madre descendía de un pastor prusiano. Se educó con los hermanos moravos en el "Instituto de Niesky", y luego hizo el Seminario de Barby. Excelente estudioso del griego, se dedicó con pasión a la lectura de Platón y Aristóteles.

Como en sus lecturas concibiera algunas dudas teológicas que sus maestros no lograron aclarar, en 1787 abandonó el Seminario y se fue a estudiar a Halle con Semler. Allí reforzó sus conocimientos de filosofía y su actitud crítica, pero sin perder un fuerte sentimiento de adhesión al clima espiritual de su niñez cristiana. Cuando se sintió lo bastante preparado, inició su faena de conciliar en su mente ambas posiciones: el racionalismo que había recibido de la "Ilustración" y en especial de Kant, con su sensibilidad religiosa.

Durante el año 1793 ingresó al Seminario Científico de la Universidad de Berlín y un año más tarde ocupó su primer cargo eclesiástico. La imposibilidad de hallar el punto de equilibrio entre su razón crítica y su vocación religiosa, le produjo serias inquietudes de conciencia. Se quejó amargamente en sus "Confesiones" de que los textos sagrados se negaban a descubrir su fondo religioso, como si estuviera desprovisto de la Gracia y de todo socorro sobrenatural. Vivía en el terror del infierno, pero continuaba su carrera eclesiástica con innegable éxito sobre sus oyentes.

En los últimos años del siglo XVIII conoció a Schlegel y a Novalis y se metió de lleno en el movimiento romántico. Publicó sus "Discursos sobre la Religión" y se vio obligado a abandonar Berlín a raíz de sus ideas contrarias al orden luterano. Instalado en una parroquia de Pomerania, dedicó sus horas de ocio a leer a Platón.

En 1804 lo hallamos nuevamente en la Universidad de Halle. Allí conoció el pensamiento de Schelling y esto lo obligó a repensar todo cuanto había escrito y meditado sobre religión. Se convenció que las dificultades planteadas por la razón iluminista sólo podían resolverse por la vía del sentimiento religioso.

Retornó a Berlín en 1807 y junto con Fichte se dedicó a levantar el espíritu patriótico de Prusia contra el impacto napoleónico. Elegido miembro de la Academia de Ciencias, permanecerá como profesor de la Universidad de Berlín hasta su muerte, acaecida en 1834.

Albert Rivaud sostuvo, no sin ironía, que la oscuridad que reina en su "Discurso sobre la Religión" contribuyó mucho a su éxito.

En verdad, Schleiermacher se encontraba en lucha con un problema que, a nuestro criterio, es el más importante en la perspectiva de una filosofía de la historia: examinar el papel que desempeña la religión en el desarrollo de todas las actividades espirituales: ciencia, arte, política y economía. Si Schleiermacher hubiere tenido una idea de la religión más conforme con la tradición verdadera, tal vez hubiese planteado su problema en el contexto de un claro intelectualismo realista. Desgraciadamente había terminado por perder de vista el sentido real de la revelación y con ello, una idea clara de lo que significa la fe objetiva. En su lugar hormigueaban los sustitutos con que el pensamien-

to protestante había formulado la naturaleza de la verdad religiosa y ninguno de ellos satisfacía a Schleiermacher.[49]

Se dio cuenta que la constitución de una cultura histórica imponía la necesidad de armonizar la pluralidad de sus actividades espirituales en una unidad de sentido que la integrara armónicamente. Al mismo tiempo, advirtió que esa función ordenadora no podía ser una operación lógica, ni un imperativo categórico. La unidad superior a que toda cultura aspira es de carácter religioso.

Como no podía admitir la existencia de un itinerario racional con valor de conocimiento metafísico, la influencia de Kant se lo impedía, dejó esta faena "religadora" a cargo de una suerte de impulso irracional que llamó, tal vez sin esperanza de ser bien entendido, "fervor espiritual".

Tratándose de una experiencia concreta, resultaba más fácil sentirla que expresarla. Schleiermacher se desvivió por describir ese sentimiento sin que los resultados de su esfuerzo hayan podido trascender los límites de su propia subjetividad. Con mucho más acierto ha dicho lo que ese sentimiento no es y como no es una inmensa cantidad de cosas, la larga enumeración de sus posibles equívocos llena unas cuantas páginas de copiosas distinciones.

De cualquier modo, ese sentimiento nos hace saber que la religión "es el reflejo del Todo en nuestra razón" y nos descubre el "orden" en que se inscriben todas las otras actividades espirituales. Este sentido de la totalidad —¡Manes de Novalis!— se manifiesta en la inmanencia y se despliega progresivamente a través de la historia, hasta alcanzar en el cristianismo —protestante, por supuesto— su forma perfecta.

Goethe lo encontró demasiado cristiano. Los viejos creyentes de tradición luterana lo hallaron excesivamente filósofo y

49.- RIVAUD, Albert, *Histoire de la Philosophie*, P.U.F., Paris 1968, tomo V.

con una pizca de panteísmo a la manera de Spinoza. La joven generación lo tomó por un animador y por alguien que les había hecho "sentir" lo que era efectivamente la religión. Confieso que su fuerte apelación a la emoción no estaba muy reñida con la tradición luterana como podía hacer pensar su falta de preocupaciones dogmáticas.

> "Mi religión —aseguraba el propio Schleiermacher— es enteramente religión del corazón y su propósito más hondo, preparar las almas para que sientan las emociones religiosas y suscitar en ellas convicciones viriles".

Un feliz resumen de Emile Léonard pone la influencia que ejerció Schleiermacher en su justo sitio.

> "Un cambio del fin de la Teología, que pasa del dogma desmitisado a la experiencia religiosa; un cambio de su terreno, la razón se borra delante del corazón y consigue mantener la religión de las virtudes cristianas bajo una luz nueva. Era un éxito notable. Mientras el racionalismo o su forma disfrazada de sobrenaturalismo habían exiliado el fenómeno religioso a un terreno lleno de peligros, el del razonamiento, Schleiermacher lo condujo al del sentimiento; otros lo habían hecho antes que él, pero habían caído en extravagancias místicas que él desdeñó. Una suerte de Rousseau, menos afirmativo pero mejor aceptado por los cristianos. Todo el siglo XIX vivirá de este éxito, contra el cual ni el racionalismo ni la antigua ortodoxia podrán nada. El protestantismo de hoy, devuelto al dogma por Karl Barth es más sensible a las graves lagunas que presenta el sistema de Schleiermacher desde el punto de mira de la doctrina tradicional".[50]

50.- LEONARD, Emile, *Op. Cit.*, p. 175, t. III.

EN INGLATERRA Y EN SUIZA.

Quien haya viajado por la Inglaterra del siglo XVIII en la agradable compañía del Barón de Montesquieu y luego haya revisado con buen humor la literatura de ese tiempo, habrá advertido que los ingleses, en sus sectores sociales más altos, no pecaban por ser exageradamente delicados en materia de religión, ni parecían tener gran preocupación por las cuestiones dogmáticas. En cambio, durante el siglo que tomó el nombre de la Reina Victoria, ha sido visto, en contraste, como una época especialmente dada a la faena de resucitar por todas partes la vida religiosa. Este resurgimiento se debe, en parte no pequeña, al auge de las clases medias y al cuidado que se tomaron los estamentos aristocráticos de no perder el paso sagrado de sus eventuales electores.

Las dos formas más populares de la religión del siglo XIX inglés, fueron el evangelismo y el metodismo. Ambas coincidían en reaccionar contra las deficiencias de la alta iglesia anglicana del siglo anterior.

Matthew Arnold encarnó el espíritu liberal del pensador que trató de conservar los valores poéticos de la liturgia tradicional en un marco de severa renuncia a todo cuanto fuera dogmático y sobrenatural. Para él la fe era, ante todo, poesía. La razón sólo podía cumplir un papel subsidiario en este cuadro de encantamiento feérico.

Decía Arnold con respecto a la Iglesia Romana "que su real superioridad estaba en el hechizo que ejercía sobre la imaginación...". Y creía que el catolicismo tenía, por causa de esta superioridad, un gran futuro por delante:

> "...durará, mientras las sectas protestantes incluida la Iglesia de Inglaterra, se disolverán o perecerán. Creo firmemente que la forma prevaleciente del cristianismo será para el futuro la forma católica, pero un catolicismo purgado, abierto a la luz y al aire, con clara conciencia de su propia poesía, liberado del despotismo sacerdotal y liberado también de su aparato pseudo científico, sobrenatural y dogmático. Sus formas serán preservadas con su simbolismo de fuerza y encanto poético, en unos pocos hechos cardinales e ideas verdaderamente simples, pero indispensables e inexhaustibles, de las cuales nuestra raza sólo abandonará si continúa en la línea de su progresivo materialismo".

En una palabra, auguraba y probablemente deseaba, el triunfo de una suerte de catolicismo protestante sobre el feo protestantismo reducido a reuniones sin imaginación, sin boato ni liturgia. La actitud de Mattew Arnold no era, por supuesto, la del creyente común, señalaba la nostalgia de los estetas por la magia de las antiguas ceremonias. Con todo, su prédica no dejó de tener una influencia más seria y muchos que lo leyeron fueron más allá de sus reivindicaciones artísticas con el propósito de encontrar los fundamentos dogmáticos de esa misma liturgia.

Arnold, en material de pensamiento religioso no volaba más alto que sus antecesores Toland, Locke y otros que desarrollaron la idea de un cristianismo natural. Añade, para gloria del esteticismo decimonónico, una apología de la liturgia romana totalmente desprendida de su credo.

El "movimiento de Oxford" que también tratará de reivindicar el valor artístico del culto, verá más allá del problema estético, los principios espirituales de la fiesta religiosa y la necesidad de que el Credo concuerde con la forma de orar.

G. K. Clark, en su libro "The English Inheritance', sostiene que el siglo XIX inglés fue un siglo religioso, y que para comprender a los hombres y las mujeres de esa época, deben ser examinados con gran atención, no solamente las controversias en materia de religión, sino también sus grandes predicadores y su literatura piadosa.

Como nos ocuparemos de Inglaterra con más atención en capítulos posteriores, conviene poner la atención, por ahora, en los protestantes suizos de habla francesa que, como sugiere

Emile Léonard, hallaron tres curiosos testimonios en las opiniones de Necker, su hija Mme Staël y Benjamin Constant.

El discutido financiero no quiso abandonar este mundo sin hacer una apología del cristianismo. Tal vez quisiera purgar con ella la mucha atención que puso en el manejo del dinero. El libro se llamó "De l'importance des opinions religieuses", y apareció en Londres en 1788. Era, para no contrariar la influencia de Rousseau, una defensa sentimental de la fe. Su hija, Mme Staël, lo siguió en esta línea, pero tal vez más experta en el manejo de los sentimientos, no se dejó llevar "por las inspiraciones generosas y confusas" que suelen hacer perder de vista el sentido de la fe auténtica. Su famoso libro "De l'Allemagne", reivindica para el protestantismo la alianza de una verdadera fe con el espíritu del libre examen, tan importante para el progreso de los pueblos. Por supuesto esa fe protestante "es una viva emoción que tiene necesariamente que tener una influencia profunda sobre la moral".[51]

Benjamin Constant, que experimentó en compañía de Mme Staël algunas emociones algo menos místicas que las usadas en las apologías, escribió, bajo la influencia de Herder y de Schleiermacher, un largo trabajo que tituló "De la Religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements". No mucho después, publicó otro sobre un tema análogo: "Du développement progressif des idées religieuses", era, en clave protestante, una réplica al libro de Chateaubriand "Le Génie du Christianisme", que podía sostener con dignidad un cotejo literario.[52]

Todos estos libros, reflejos de un momento histórico que hace un balance de su tradición espiritual, no trascienden el terreno de lo apologético, aunque en los casos de Mme Staël y

51.- STAËL, Germaine Necker de, *De l'Allemagne, Garnier-Flammarion*, 2 tomos, Trad. Española en la colección universal de Espasa y Calpe.

52.- CHATEAUBRIAND, René de, *Le Génie du Christianisme*, Garnier Fréres, Coll. des Classiques, Paris s/f, 2 tomos

Benjamin Constant entremos con los dos pies en la república de las letras. Una sociedad tan seria como Suiza y especialmente en la ciudad de Ginebra, donde habitaba todavía la sombra de Calvino, no se podía dejar de producir algo más que buenas razones para cultivar los sentimientos religiosos. Es cierto que el mismo Rousseau no se había hecho grandes ilusiones con respecto a las aptitudes teológicas de los suizos. En 1764 confesaba que era muy difícil saber lo que sus compatriotas "creían o no creían, ni siquiera se puede saber qué fingen creer". De cualquier manera, sabemos que eran liberales y que la antigua fe calvinista los protegía de caer en una indiferencia escéptica.

Entre los renovadores más serios de la fe, Léonard cita a Ami Bost, Empaytaz, L'Huillier, Conthier, Pyt, Guers y Gausseau. Eran todavía estudiantes cuando decidieron instruirse más seriamente en las fuentes de la religión. En esta faena se hallaron con el grupo de los Hermanos Moravos, donde encontraron "una piedad simple y alegre, una atmósfera de salmos y de gozosa actividad, tan poco separatista, que el padre de Ami Bost, director de un grupo de Hermanos Moravos, era también miembro del coro de la Iglesia Oficial y regente de una escuela controlada por esa misma iglesia".

El mismo Léonard añade que cuatro años de estudios con los Hermanos Moravos le valieron a Ami Bost obtener el don de las lágrimas litúrgicas, condición sobre la cual su beneficiario bromea un poco en sus *Memorias*.

> "El Viernes Santo, en la reunión nocturna —recuerda Bost—, en el preciso momento en que se leen las palabras del Evangelio: 'y habiendo bajado la cabeza, Jesús entregó su alma', el lector se detenía y toda la asamblea caía de rodillas. No se hablaba más, se lloraba... Y la escena era de tal manera emocionante que, escribiendo estas líneas, me siento tomado por el enternecimiento".

Bost no dejó de advertir el aspecto peligroso de esta piedad tan emotiva. Dejó en sus "Memorias" una clara constancia de

sus reflexiones sobre el problema a pesar de que él mismo era muy sensible y demasiado propenso a lagrimear en público cuando se trataban de escenas especialmente enternecedoras.

> "Si esta emoción puede tener un valor verdaderamente religioso, —decía—, tiene también una disposición simplemente contagiosa y física. Relfexioné que era bastante raro que se pudiera llorar así, a plazo fijo. Percibí también que mi conducta no era tan santa como mis emociones y comprendí pronto que no se deben tomar estas últimas como una sólida medida de piedad".

Para equilibrar estas tendencias sentimentales con algunas prácticas más eficaces de la caridad cristiana, estos renovadores se propusieron socorrer a los necesitados y consolar a los afligidos con todos los medios disponibles.

El "despertar" de la conciencia religiosa suiza encontró en dos ingleses, Richard Wilcox y Haldane, los maestros que necesitaba. El primero llegó a Ginebra en 1816 y predicó, con el dedo índice sobre las palabras escritas en la Biblia, todo cuanto se podía argüir a favor del testimonio de la Escritura. Su acción fue muy importante en la renovación de la fe calvinista y tuvo una proyección duradera.

La crítica de Sören Kierkegaard.

Sören Kierkegaard es una de esas figuras religiosas que escapa, por su profunda autenticidad, a un encasillamiento sectario. No fue un bibliómano empedernido, ni un empecinado liberal abierto a todos los vientos de la historia y en una amplia disponibilidad para transar con cualquier novedad. Kierkegaard fue un creyente que vivió con honda pasión el drama de su desencuentro con la iglesia oficial de Dinamarca. En una parábola escrita en su "Diario", cuando su ataque al Obispo de

Copenhague batía su pleno, describió su propia situación con una perspicacia que exime de todo comentario.

Suponía un viaje en un moderno buque transatlántico en compañía de una heterogénea sociedad dispuesta a divertirse y gozar en grande del paseo. En este clima de alegría mundana, solamente los que gobiernan el barco han visto en el horizonte la amenaza de una terrible tormenta.

> "El capitán entra en su cabina. No ha traído consigo muchos libros, pero tiene su Biblia. La abre y de un modo extraño aparece ante sus ojos esta frase: esta noche tu alma te será requerida. ¡Maravilloso! Luego de una corta devoción se viste para la latera nocturna y hace frente al mar con la energía de un competente marino". [53]

Se pregunta Kierkegaard: ¿No es tremendo esto? ¿Hay algo más tremendo?

Sí, —contesta—. Cuando el Capitán no ha visto nada y el único que ha visto los signos amenazadores es un pasajero, un simple pasajero al que nadie, en su diversión, escucha.

> "Esto es, cristianamente hablando, una mancha blanca vista en el horizonte y significa: la tormenta está sobre nosotros... Lo sé. ¡Vamos! Pero soy solamente un pasajero".

¿Podemos tomar la vida con tanto descuido cuando nos amenaza la suerte definitiva del alma? ¿Qué hacía el Obispo de la Iglesia de Dinamarca? Copenhague había perdido hacía poco su Obispo J. P. Mynster, gran amigo del padre de Sören y que era reemplazado por H. L. Martensen. A raíz del obituario leído por Martensen a la memoria del pastor fallecido, Kierkegaard tomó cartas en el asunto e hizo oír su voz, con tal vio-

---

53.- HOLENBERG, Johannes, *Sören Kierkegaard, Routledge and Kegan Paul,* London 1954.

lencia y una fuerza tal, como jamás se había escuchado en Dinamarca.

Martensen pronunció su oración fúnebre el 5 de Febrero de 1854. En ella dijo que Mynster había sido un verdadero "testigo de la verdad". Era una frase laudatoria que no pretendía consagrar un mártir sino, simplemente, honrar a un ilustre eclesiástico. Nadie en sus cabales estaba dispuesto a disputar a un muerto la oportunidad de tal calificativo.

Kierkegaard escribió un artículo al que sugestivamente tituló: "¿Fue el Obispo Mynster un testigo de la verdad?".

Explicaba, en primer término, lo que debía entenderse por testigo de la verdad y llamaba la atención de los distante que se había encontrado el fallecido obispo de encarnar un testimonio de esa naturaleza:

> "Un testigo de la verdad es un hombre cuya vida, desde el comienzo hasta el fin, es incompatible con todo cuanto puede llamarse gozo... Por el contrario, es una existencia que se ha iniciado en eso que podemos llamar sufrimiento".

Kierkegaard mostraba de qué modo el testigo de la verdad chocaba con el mundo; era mal comprendido, odiado, mal juzgado, detestado, burlado, insultado, escarnecido:

> "...carece del pan de cada día, es azotado, traicionado por los suyos, llevado de una prisión a otra y finalmente crucificado, degollado o asado en una parrilla...".

Un obispo que pertenece a la religión oficial es un funcionario del Estado, y lejos de sufrir persecución por haber dado testimonio de la verdad, es puesto a la cabecera de los banquetes para que bendiga los platos exquisitos con que el mundo regala su paladar. Como al nuevo obispo Martensen le gusta jugar al cristianismo sin sufrimientos ni peligros, "ha jugado el juego de hacer del obispo Mynster un testigo de la verdad".

Entre Diciembre de 1854 y Mayo del año siguiente, Kierkegaard escribió veintiún artículos, a cual más violento y menos eufemístico. No obstante, le parecía que ninguno de ellos había llevado la carga donde se debía. La ocasión se le presentó gracias a un artículo publicado por Provost Víctor Bloch en el diario "Fatherland" del 24 de Abril de 1855. En ese artículo, el autor, refiriéndose indudablemente a Kierkegaard, pedía que la Iglesia de Copenhague cerrara sus puertas a quien había dado sobradas muestras de no querer estar dentro de ella.

La respuesta de Kierkegaard confirmó las peores previsiones del astuto Bloch:

> "Sí, tal es el hecho. El culto oficial de Dios que se reclama como la cristiandad del Nuevo Testamento es, desde el punto de mira cristiano, una deformación, una falsificación".
>
> "Pero como uno es un mediocre cristiano, en su mediocridad no sospecha nada. Uno es totalmente de buena fe, insospechablemente convencido de que todo anda bien y que lo que uno conoce es la cristiandad del Nuevo Testamento. La falsificación es tan profunda y está tan comprometida con el partida sacerdotal que sospecho que uno vive de buena fe en la creencia de que todo debe ser así y que ésta es, efectivamente, la cristiandad del Nuevo Testamento... La falsificación ha tardado siglos en hacerse, pero poco a poco la iglesia ha llegado a ser todo o contrario de aquello que se dice en el Nuevo Testamento".
>
> "Lo repito: si no tomo parte en el culto oficial de Dios tal como es ahora, tendré un pecado menos. No se puede tomar parte en hacer de Nuestro Señor un loco".

Kierkegaard pensó que el creyente debía conocer la verdad con respecto al falso comportamiento de sus pastores, porque percibían dinero para predicar la doctrina cristiana sobre el sufrimiento y la muerte ante el mundo. No contentos con ganar un sueldo, tienen toda una carrera para avanzar en posiciones cada vez mejor remuneradas en la grata compañía de sus esposas

y sus hijos. Kierkegaard recordaba que en alguna oportunidad Nuestro Señor había predicado el celibato como condición de una vocación más alta en la disponibilidad para Cristo.

> "Por la institución y el sostenimiento de unos mil pastores, el Estado ha hecho imposible el cristianismo. El pastor está interesado, por razones pecuniarias, en no dejar que el pueblo conozca lo que es la verdadera cristiandad, porque cuando más ovejas tenga, mejor su posición".

Castellani resumió, en un pequeño cuadro que se encuentra en la página 122 de su libro "De Kierkegaard a Santo Tomás de Aquino", los aspectos fundamentales de la discutida personalidad de Sören Kierkegaard. Lo hizo con tanta inteligencia, que resulta difícil añadir o quitar nada a esa estupenda síntesis caracterológica.

Fundamentalmente fue un místico —nos dice— que encarnó en su vida el sentimiento de la ausencia de Dios sin llegar a la resolución de la noche oscura. Pero reconoce también que fue un neurótico con la manía de atormentarse a sí mismo, como Baudelaire.

Respecto al protestantismo se puede asegurar que abominó de él, pero no se hizo católico, como quieren algunos, ni manifestó nunca la voluntad de serlo. Para completar la etopeya, asegura Castellani que fue un poeta que hizo de su fracaso, materia para una suerte de poema metafísico, psicológico y teológico. [54]

Los protestantes lo vieron como al crítico de la iglesia oficial que tomó sobre sí las exigencias de la vida evangélica. Sólo desde esta plenitud religiosa se podía discutir la institución de la Iglesia Luterana y Kierkegaard lo hizo sin renunciar en ningún

---

54.- CASTELLANI, Leonardo, *De Kierkegaard a Tomás de Aquino*, Guadalupe, Buenos Aires 1973.

momento a eso que constituye el espíritu de la reforma protestante.

Grundvig tuvo durante un cierto tiempo la confianza y la admiración de Kierkegaard, pero el "profeta del norte", como se lo llamaba, no tenía inconvenientes en mantener amistosa relación con la iglesia oficial y era uno de esos personajes a quienes preocupa, además de las funciones oficiales, la opinión que se hace la mayoría de aquello que puede ser verdad o mentira en materia de fe. Kierkegaard se lo reprochó con cierta acritud cuando escribió:

> "La verdad está siempre en minoría y la minoría es más fuerte que la mayoría, porque está ordinariamente compuesta por aquéllos que tienen verdaderamente una opinión. La fuerza de la mayoría es ilusoria, formada como está por gente sin opiniones y muy dispuesta, cuando advierte la mayor fuerza de una minoría, a aceptar sus ideas convirtiéndolas en ideas mayoritarias. Con esto, la verdad se vuelve un galimatías, por el hecho de que el número y el ruido obran deformadoramente sobre ella. La verdad vuelve a encontrarse en minoría".

Lo fundamental en la obra de Kierkegaard fue su insistencia patética en el carácter concreto y existencial de la experiencia religiosa. La imposibilidad de reducirla a un sistema racional ni a una pura ética. Su influencia creció mucho después de su muerte y en modo particular cuando la teología inspirada en Hegel diera sus frutos amargos. Su implacable ataque a la iglesia oficial tenía por blanco el carácter estatal de la misma y el uso puramente retórico que hacía de las verdades cristianas. El sacerdocio se había convertido así en un empleo dominical, que consistía en hacer sermones edificantes para descansar el resto de la semana.

> "Porque los sermones del pastor no exceden jamás el nivel de la homilía moralizadora y los fieles extraen de ellos aquello que sirve para su vida del día lunes... y se puede muy bien. ¡Vamos!, para sal-

var las apariencias y burlarse un poco de Dios y de algunos jóvenes ingenuos, dejar que persista la costumbre de un hombre que gana su pan predicando las altas virtudes en los días Domingo. ¡Pero por qué este negocio tiene un privilegio que los otros no tienen! Si todas las boticas cierran ese día, por qué se permite que la del pastor esté abierta? Ganar dinero, traficar eso es, precisamente, a lo que se opone la fiesta dominical. ¡Pero los pastores ganan durante el día Domingo![55]

No, no fue un católico, y existen buenas razones para pensar que a pesar de la crítica demoledora que hizo del luteranismo oficial, permaneció fiel al principio de que el cristianismo, como salto cualitativo en las etapas de la existencia, es en el fondo, el camino de un solitario.

Los protestantes y la revolución del 48.

Las revoluciones que estallaron por casi todos los principales países de Europa en 1848, amenazó a los felices poseedores en sus más profundos intereses que no eran, precisamente, de índole espiritual. El alto clero se hizo solidario de estos temores y cerró filas junto a los gobiernos de orden, para cortar el paso a los previsibles excesos que las nuevas ideas no dejarían de producir.

Las iglesias se escindieron en dos corrientes: la que aceptaba el planteo democrático y buscaba una apertura hacia la revolución por el camino del mesianismo popular y la que prefería salvar el orden establecido y evitar las consecuencias estatolátricas de la rebelión. En esta última dirección marchaban los cristianos que sin ceder al atractivo de la revolución, consideraban indispensable restaurar las bases naturales de una sociedad, condenada por el egoísmo materialista a naufragar en una lucha social sin salida o hundirse en el terror comunista.

55.- KIERKEGAARD, S., *Diario*, fines de Dic. de 1847.

En el mundo marcado por el genio protestante sobresale nítida la figura del filántropo inglés William Cobbet (1762-1832). Fue uno de los primeros cristianos que tomó conciencia clara del estado de abandono en que se hallaban los obreros en ese primer momento del crecimiento industrial.

Tory en algún momento, ocasionalmente *whig* y hasta un poco socialista a su manera, se hizo escuchar en todos los ambientes de Inglaterra para que se atendiera a las necesidades más urgentes de las clases bajas que sufrían, en ese momento, una explotación sin misericordia.

Su libro más importante apareció en 1831 con el nombre de "Rural Rides" y consistía en un minucioso estudio hecho sobre las condiciones de vida de los paisanos más pobres del campo inglés. Su propósito era defender el sistema social de la vieja "golden rural age" amenazada por el industrialismo en sus estructuras fundamentales.

Más cercano a nuestra propia época y mejor ubicado en el tiempo para comprender las consecuencias de las sucesivas revoluciones que afectaron al Continente en la primera mitad del siglo XIX fue Albany Fonblanque (1793-1872), el famoso periodista del "Examiner", principal órgano del radicalismo utilitarista en Inglaterra. Sus principales artículos fueron coleccionados bajo la rúbrica de "England under seven administrations" y aparecieron publicados en formato de libro en 1837. Uno de los ensayos tiende a probar la enorme importancia que tuvo la revolución francesa de 1830 en el ámbito de la vida social inglesa.

No contento con esto y puesto ya en el terreno de los vaticinios de gran calibre aseguró que habíamos cerrado el año primero de la gran causa de los pueblos y que ese acontecimiento, pese a sus apariencias modestas, iniciaba la decrepitud del despotismo y "la hercúlea infancia del poder democrático".

El clero anglicano estaba dividido en alta y baja Iglesia. Esta división afectó las ideas políticas de sus miembros más efec-

tivos y mientras el "alto clero" tomaba el rumbo del autoritarismo aristocrático, el "bajo" se sentía poderosamente inclinado a las soluciones democráticas. Las mismas tendencias provocaron idénticas escisiones en los otros países protestantes y anticiparon, el algunos años, las que habían de producirse en el seno de la misma iglesia católica con una modalidad distinta.

Los protestantes suizos definieron sus posiciones entre los partidarios de "una iglesia estado" regida por el poder político y una "iglesia pueblo" que tendía a reemplazar la organización eclesiástica por la asamblea de los fieles.

Ambas iglesias, como sucede siempre en casos análogos, se excomulgaron mutuamente y la Iglesia Pueblo, dueña del adjetivo, calificó a la otra de Iglesia Clero.

> "La Iglesia Clero —decía en una petición presentada a la Asamblea Constituyente de Ginebra— es aquélla donde los sacerdotes y los ministros son lo esencial y donde son los únicos gobernantes de esta sociedad. Los otros miembros no toman parte para nada en su administración... El espíritu dominador del clero es un vicio del corazón del hombre y puede hallarse tanto en el protestantismo como en el catolicismo romano. Si el clero pretende reclutarse a sí mismo y no recibir sus miembros de una previa elección hecha por los fieles. Si queire gobernar a la Iglesia solo o asociando un número insignificante de fieles para llenar la fórmula; si se rehúsa a los justos cambios que impone la marcha del tiempo, la Iglesia donde reina este tipo de clero será una iglesia clerical por protestante que fuere desde otros puntos de mira. De acuerdo con los principios de la Reforma, la iglesia clerical es la peor de todas las formas que la sociedad cristiana puede aceptar".[56]

El documento destaca, una vez más, la extrema movilidad de las instituciones protestantes, su naturaleza variable y su profunda repugnancia para adoptar la modalidad de una insti-

56.- LÉONARD, E., *Op. cit.*.

tución jerarquizada. Otro tema señalado con énfasis y que anticipa criterios que surgirán en la Iglesia Católica con ocasión del II° Concilio Vaticano es el de los cambios introducidos por la historia y la necesidad de hacerles frente con adaptaciones paralelas en la organización de la Iglesia.

La influencia protestante se hará sentir sobre el catolicismo pero más a través de su filosofía que de su teología propiamente dicha, aunque podemos olvidar que su filosofía es su teología, vaciada de todos sus contenidos sobrenaturales. La sugestión del pensamiento alemán fue muy fuerte y pocos intelectuales católicos se resistieron a la tentación de querer superarlo aceptando sus principios idealistas. Esta operación, destinada a un lamentable fracaso, dejó su secuela deformadora en el espíritu y en la lengua de la teología tradicional.

Las contradicciones, que son la muerte para una institución como la Iglesia Católica, se encuentran en su propia salsa dentro del espíritu protestante, por eso no es de extrañar que un individualismo anárquico se enfrente con una insoslayable tenencia a organizarse en iglesia y que esto precisamente por su imposibilidad de alcanzar un equilibrio armonioso sea la quinta esencia de la espiritualidad protestante y, por eso mismo, de la espiritualidad revolucionaria. Hegel enseñará al partido de la revolución que ésta vive y se proyecta como realidad existente, gracias a las sucesivas negaciones que hacen posible su movimiento. Es negándose a sí misma, como la Iglesia Protestante llena el curso de sus variaciones y da cuenta de sus extrañas metamorfosis.

En 1847 la Iglesia Estado fue defendida en la Asamblea Constituyente y el argumento más fuerte que se encontró fue "que era un instrumento de educación moral" y un regimiento de disciplina interior que evitaba, frente a la subversión, el recurso a la violencia represiva. Era una declaración de fe conservadora que no pudo impedir el levantamiento democrático con sus complicaciones eclesiales. La necesidad de aplastarlo con las armas en la mano se impuso y el hecho lamentable ocurrió en la batalla de Lucerna el 24 de Noviembre de 1847.

Los protestantes franceses, con Guizot sobre el pavés, supieron aprovechar ampliamente el liberalismo de la monarquía constitucional de Luis Felipe. La revolución del 48 los sorprendió en pleno idilio con el poder y por un lapso tuvieron que cambiar el giro de sus reflexiones financieras por otras más cercanas al Apocalipsis.

No olvidemos que en general, los protestantes franceses pertenecían a la alta burguesía y, en muchos casos, a los grupos económicos mejor situados en las finanzas del país. Un protestante menos solidario del régimen capitalista, como León Pilatte, no se sintió tan molesto con el estallido de la revolución.

Una carta de Mme André Walther, pietista de la alta sociedad parisina, informa sobre el eco que la situación revolucionaria produjo en los círculos de su relación.

> "Desde hace mucho tiempo estoy convencida de la necesidad de ciertas reformas sociales y me encuentro dispuesta a modificar mi modo de vivir. La igualdad completa es sin duda imposible sobre la tierra. No está en los designios de la Providencia, pero debemos trabajar para disminuir el exceso de desigualdad. Es necesario que aquél que ha sido bendecido en su trabajo se sienta llamado a ser el dispensador de los beneficios recibidos de Dios y que, lejos de encontrar este deber difícil, lo cumpla alegremente como al más hermoso de los privilegios... Trabajamos para cambiar los hábitos sociales. Eso que las masas piden por instinto, acordémoselos por discernimiento, con sabiduría, por medio de la fundación de instituciones que puedan mejorar su suerte material y poner al alcance 'el aliento que subsiste en la vida eterna'".

Hay en este párrafo de la buena señora con qué hacer reír mil años al autor del "Manifiesto Comunista", aunque tuvo el privilegio, en sus años juveniles de pertenecer también a la religión reformada. No está fuera de propósito señalar dos actitudes en los protestantes que acompañaban y hasta ayudaban al movimiento de la revolución, por el carácter economicista y decididamente utilitario que las inspira. Una de ellas, trata de

las pérdidas económicas sufridas por las iglesias reformadas durante las convulsiones sociales; y la otra, algo más desinteresada, tiene un sesgo decididamente profético.

A la primera, la encontramos en un trabajo de Douen llamado "Histoire de la Société Biblique du Paris", en donde escribe:

> "Los acontecimientos políticos que chocan los espíritus y los inquietan desde el punto de mira de la seguridad de los intereses materiales, son siempre funestos para las sociedades religiosas. Nuestras entradas anuales cayeron súbitamente de 28.500 francos a 20.000 y no volvieron a levantarse hasta 1851. Nuestras relaciones con numerosas iglesias permanecieron suspendidas. En París mismo no se pudieron hacer muchas reuniones por falta de número suficiente de fieles. El agente no se anima a convocar el comité para la sección del cuatro de Julio; el terror y el espanto reinan en todos los corazones luego de las fúnebres jornadas de junio".[57]

La forma y el fondo del documento parecen especialmente confeccionados para dar la razón a la crítica de Kierkegaard sobre las boticas religiosas. Felizmente, Mme Hinsch tenía sobre los acontecimientos una visión menos utilitaria.

> "De vuelta de Nimes, el día que nos enteramos de los terribles sucesos, debí rogar, luchar y exhortar de una manera especial. La ciudad estaba consternada y se temía escenas de violencia. El Domingo tuvimos una reunión de plegaria en la capilla metodista. Rogué a M. Cook para que abriera una libre: lo hizo y la bendición se expandió, se rogó durante tres horas, lo que es bastante raro entre nuestros amigos... Los pocos días que pasé en Nimes han sido bendecidos; muchos comprenden y aman la obra del espíritu; la gloria de dios se manifiesta también en esta ciudad".

57.- DOUEN, H., *Histoire de la Société Biblique du Paris*, Baillières, Paris 1878, p. 274.

En otra oportunidad nos referimos al clima de exaltación religiosa y de terrible confusión mental en que nació la segunda república francesa. Los protestantes, tanto como los católicos, fueron invitados a plantar árboles de la libertad, y aunque no todos ellos participaron con la misma alegría en esas turbias nupcias del pueblo con el poder, hubo algunos, como el citado León Pilatte y Edmond de Pressencé, que hallaron en tales ceremonias una suerte de epifanía, como si el cristianismo encontrara allí una forma de expresión más concreta.

El protestantismo conservador.

Kierkegaard se apartó de la Iglesia Oficial Danesa, pero su crítica no cayó en un vacío absoluto. Retomada más adelante por algunos pastores pertenecientes al culto nacional, sirvió para llevar los espíritus hacia una mayor autenticidad religiosa. Esto no significó una separación de esas iglesias de la excesiva protección del Estado, pero sí una mayor libertad para su desenvolvimiento religioso. El Rey seguirá siendo el obispo principal, pero el pueblo cristiano verá mejor precisada y distinguida su condición de miembro de la Iglesia de su situación civil como ciudadano.

Hasta 1849 para poder gozar de los derechos cívicos había que pertenecer al culto luterano. La nueva constitución del Reino hizo extensivo ese derecho a las otras sectas reformadas y también a los pocos católicos que quedaban en el país. Unos años más tarde, una nueva constitución de ideas todavía más liberales estipuló que los derechos civiles y políticos no podían ser quitados por motivos religiosos, pero nadie podía esquivar los deberes inherentes a la ciudadanía con el pretexto de que su religión se lo prohibía. Como es fácil advertir, en la evolución de estas iglesias, el liberalismo político trajo consigo un aumento en la pureza de la fe luterana, pero al mismo tiempo, consecuencia de la liberación del principio protestante de la autori-

dad estatal, una proliferación de comunidades disidentes no siempre fieles al espíritu de la tradición danesa y escandinava.

Esta situación paradojal hace difícil hablar del conservadorismo protestante sin caer en las contradicciones de su dialéctica: cuando son fieles al principio de la libertad de conciencia los amenaza la anarquía; cuando no lo son: el estatismo. Los historiadores de la religión reformada prefieren llamar conservadoras a las formas más estatistas del luteranismo y del calvinismo, aunque tales modalidades no conserven el punto de partida de la espiritualidad protestante.

Cuando se habla de reacción conservadora en los estados protestantes, no se toma en cuenta la opinión del teólogo alemán Krusmacher cuando preveía el día "en que los reyes fueran los ayos y las reinas nodrizas de la Iglesia". El sueño de este pastor era la pesadilla de Kierkegaard y significada en el pensamiento del gran escritor danés, la pérdida total de la espiritualidad evangélica. El famoso Congreso de la Alianza Evangélica Universal convocado en 1855, realizó en gran medida la unión de las testas coronadas de los países protestantes con los teólogos partidarios de ese acercamiento del poder y la gloria.

La reina Victoria de Inglaterra fue la presidente honoraria del Congreso y aprovechó la invitación que le hiciera Napoleón III para visitar la exposición de París, para asumir ante él su representación eclesiástica e interesarse por la suerte de los protestantes franceses.

Contra los defensores de la libertad de conciencia por encima de cualquier otro interés espiritual, se esgrimió el hecho de que la protección del Estado inglés había permitido al anglicanismo soportar sin estallidos su separación de Roma. A favor de esta tesis salieron a relucir las estadísticas del acercamiento popular a la Iglesia Anglicana y algunos datos curiosos tales como aquél de que el descubrimiento del oro en Australia y California había librado a Inglaterra de muchos elementos malos, purificando el clima religioso y aumentando favorablemente el índice de asistentes a la conmemoración de la Santa Cena.

Otra relación de un congresal con respecto a Irlanda, no era menos elocuente ni optimista, porque consideraba que la situación entre el catolicismo y el protestantismo había mejorado notablemente, a pesar que la Iglesia reformada episcopal no pasaba en la isla de ser de un 12% de la población. Seis años después del Congreso, Gladstone, que siempre parecía tener al Espíritu Santo a favor suyo, consideró necesario retirar el sostenimiento económico de aquella iglesia porque resultaba onerosa económicamente y contraproducente desde el punto de mira estrictamente político.

> "En el retiro del establecimiento veo el arreglo de una deuda de justicia civil, la desaparición de una reprobación nacional y casi mundial, la condición indispensable para que tenga éxito el esfuerzo para asegurar la paz y la satisfacción de ese país, en fin, obtendremos también la liberación de un clero devoto, metido en una situación incómoda y presionado por prejuicios sin esperanzas".

La medida de Gladstone no fue bien recibida por los miembros más importantes de la Iglesia Episcopal, porque veían amenazado su "Estatus" económico que tanta importancia tenía. Se trató para ellos de una ley confiscatoria que los dejaba en condiciones de precaria sobrevivencia. El resultado de la intervención ministerial no fue totalmente negativo para los episcopales y algo más tarde pudieron recoger los frutos de esta obligada austeridad.

En general, las iglesias reformadas que trataron de escapar a las consecuencias anárquicas del liberalismo teológico, cayeron, para su desgracia, en las incomodidades de una sujeción estatal, no siempre dispuesta a mantenerse en los límites de la discreción.

La dislocación de la iglesia protestante.

El sacudimiento soportado por el protestantismo, tanto en el dominio del pensamiento, como en aquél de la piedad, lo condujo a su dislocación. Mientras la teología se vaciaba de contenido religioso y se convertía en esas construcciones del espíritu libre que se llamó filosofía, la exégesis bíblica se vio fagocitada por la "alta crítica" que no dejó un dogma sano para sostener la fe. La piedad buscó el camino del sentimiento, de la intuición emocional o del amor, para mantener en el alma la vigencia de Cristo.

Con este firme propósito, nació en Alemania "la Escuela de la Conciliación". Se trataba de encontrar la auténtica significación del cristianismo sin renunciar a una interpretación simbólica de los dogmas, ni abandonar la idea de una eclosión histórica de la idea cristiana en la intimidad de la conciencia. Trataba también de salvar el carácter trascendente de Dios, sin renunciar a un conocimiento fundado en las nuevas y más sagaces variedades del argumento ontológico. Se reconocía el valor inspirado de la Biblia y al par que se la consideraba única e indiscutible fuente del saber revelado, se admitía la crítica racionalista propuesta por la Alta Crítica.[58]

Una posición intelectual bastante difícil de mantener con coherencia, pero que gracias a la dichosa plasticidad del idioma alemán pudo ser defendida con denuedo.

En abierta oposición al neo luteranismo y a la Escuela de la Conciliación, el liberalismo teológico predicaba su adhesión al principio de la libertad de conciencia: libertad y sinceridad en el dominio de las convicciones religiosas. De esto se podía extraer cualquier cosa, aunque perduraba entre los teólogos libe-

58.- TILLICH, Paul, *Pensamiento Cristiano y Cultura de Occidente*, Ed. Aurora, Buenos Aires 1976, 2 tomos. Ver también del mismo autor editado por Paidos, La Era Protestante.

rales que no había nada más grande que el Evangelio, a no ser, la propia conciencia que era el lugar donde Dios se revelaba al hombre.

Como ambas afirmaciones carecían de valor dogmático, podían ser rechazadas o interpretadas de diferentes maneras, sin que se pudiera vislumbrar la huella más insignificante de un camino único por donde echara a andar la religión.

Dentro de este espíritu se podía escribir un libro que se llamara "Dios en la Historia" para asentar, con unción encomiable, la trayectoria de la idea de Dios y su saludable influencia en la promoción de la humanidad. El lector no podría advertir nunca si Dios era un ser real o la representación mítica de "la unidad de la conciencia humana".

IV

Un liberal doctrinario: Alexis de Tocqueville

Datos biográficos.

La personalidad de Alexis de Tocqueville no es fácil de colocar en una clasificación dicotómica tan cortante como la de izquierda y derecha. Si tomamos en cuenta el hecho de que tal división fue fabricada por los ideólogos de la revolución con el solo propósito de señalar al tiro cualquier posición ajena a la línea de su propia postura, comprenderemos que un político interesado en hacer una obra de restauración, con los ojos anchamente abiertos sobre las circunstancias y sin dejarse mecer por la nostalgia de una situación definitivamente perimida, no puede entrar en una clasificación sometida a las imposiciones de una ideología.

Pero como la revolución preside el juego político, sucede que se es de izquierda o de derecha según la postura que se adopte frente a Dios, la naturaleza de las cosas y la posición del hom-

bre en el orden natural. Puestos en este terreno, podemos afirmar que Tocqueville tenía un temperamento que podríamos llamar naturalmente de derecha, si su inteligencia no se hubiese convencido, quizá demasiado pronto, que las novedades revolucionarias venían impuestas por la marcha irreversible de la historia. En esta manera de concebir la historia, es donde se advierte aquello que Tocqueville tuvo de zurdo, aunque, para decir verdad, no haya visto nunca el proceso revolucionario como un acontecimiento particularmente grato para su corazón.

Alexis Henri Charles Chérel, futuro Conde de Tocqueville, nació en París el 29 de Julio de 1805 y no en Vernuil, Normandía, como suele decirse señalando como su cuna el lugar donde se hallaba la posesión familiar y donde pasó gran parte de su infancia.

Era hijo de Hervé Louis François Chérel de Tocqueville y biznieto de Chrétien Guillaume de Lamignon de Malesherbes, director de la Biblioteca real en la época de Luis XVI y denodado defensor del trono. Pagó sus puestas monárquicas muriendo sobre el cadalso en 1794. De este antepasado materno heredó nuestro Alexis su gusto por la literatura y la afinada sutileza de su pluma.

Hizo su bachillerato en Metz y luego ingresó en la Facultad de Derecho de París hasta terminar sus estudios jurídicos. Ya abogado, ingresó en la magistratura en calidad de asistente. Apenas cumplidos los veintidós años, fue nombrado Juez auditor del Tribunal de Versalles, mientras su padre cumplió funciones de prefecto en el departamento de Seine et Oise. En esta época asistió al curso que dio Guizot sobre la civilización francesa y entró por primera vez en contacto con un liberal doctrinario de gran raza.

En 1830 fue depuesto Carlos X de Borbón y reemplazado en el trono de Francia por Luis Felipe de Orleáns. Tocqueville, a pesar de su juventud, estaba convencido de la inevitable caída del Antiguo Régimen y vio en la nueva dinastía una actitud política que podía conciliar las tendencias revolucionarias de la

burguesía con el sistema tradicional de las libertades aristocráticas.

Comprendió también que el cambio era un paso hacia la democracia, pero dado con todos los recaudos de una transición armónica. No obstante, firmó su adhesión a Luis Felipe con alguna reticencia y, en cuanto se ofreció la oportunidad, aceptó del gobierno una beca para estudiar en América del Norte el sistema penitenciario. Era un pretexto para eludir dolorosos encuentros con viejos amigos nostálgicos de la monarquía absoluta y de paso observar el proceso de una democracia en vía de formación y cuyos síntomas veía crecer sin mermas en el corazón de la vieja Francia. Trataría de comprobar "in vivo" los elementos positivos y los inevitables males que de tal experiencia política podía discurrir.

Sería erróneo considerar su curiosidad como si fuera movida por la admiración o el rechazo. Ni uno ni otro sentimiento intervino para nada en la clara objetividad de sus observaciones. Los ingleses, que lo consideraron siempre como uno de los suyos, le reconocieron sin regateos el don inestimable de la ecuanimidad.

Volvió a Francia en 1832, y antes de publicar su trabajo "Sobre el sistema penitenciario en EE. UU", renunció a su cargo como juez auditor para protestar contra la cesantía de su amigo Gustavo de Beaumont que había viajado con él a Norteamérica.

En 1833 viajó a Inglaterra donde conoció a Nassau W. Señor y verificó sobre el terreno algunas observaciones que le permitieron comprender mejor lo visto en EE. UU. La atmósfera espiritual de la Isla lo empapó de tal modo que muchos años más tarde, en una carta a un amigo inglés, decía:

> "Muchos de mis sentimientos e ideas son ingleses. Inglaterra ha llegado a ser, intelectualmente, mi segunda patria".

Después de haber publicado en el año 1835, la primera parte de su "Democracia en América" y una "Memoria sobre el

pauperismo", volvió a Inglaterra y conoció a ese fenómeno que llevó el británico nombre de John Stuart Mill. De retorno en Francia, conoció a Miss Mary Mottley y poco tiempo después se casó con ella. De esa época de feliz vida conyugal data un ensayo político sobre la Francia anterior al '89, que Stuart Mill tradujo al inglés y lo hizo publicar en la "London and Westminster Revew". Durante ese mismo año hizo un viaje por Suiza.

Caballero de la Legión de Honor en 1837 y al año siguiente miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Se presentó como candidato a diputado por el distrito de Valogne en las elecciones de 1839 e integró el Parlamento de París.

La segunda parte de la "Democracia en América" le abrió las puertas de la Academia Francesa y lo convirtió en un "notable" en la república de las letras. La política colonial de Luis Felipe despertó su interés y luego de realizar algunas investigaciones sobre la situación de Argelia y visitar ese país, presentó un informe a la Cámara de Diputados.

El año 1848 se presentó cargado de tormentas, y en un discurso del 27 de enero de ese mismo año, prevé la revolución que no tardará en estallar. En sus "Souvenirs" cuenta con lujo de detalles los acontecimientos que le tocó presenciar, y designado nuevamente diputado por Valogne, formó parte de la Asamblea Nacional Constituyente, y más tarde de la Legislativa. En calidad de tal hizo un viaje por Alemania, y desde el 3 de Junio hasta el 30 de Octubre de 1849, fue ministro de relaciones exteriores (Affaires étrangères) en el gabinete presidido por Odilon Barrot. Su permanencia fue corta pero extrajo de ella una experiencia política y humana de la que también da cuenta en sus recuerdos.

Los "Souvenirs" nacieron con una intención más esclarecedora que justificativa de su paso por el poder. El manuscrito quedó entre sus papeles inéditos con el encargo expreso de no ser publicados inmediatamente después de su muerte. Vieron la luz en 1893 en una edición preparada por su sucesor en el condado de Tocqueville, sobrino nieto del autor y presunto albaceas de sus trabajos no publicados. En esa primera edición se omitieron algunos escritos de importancia que aparecieron en la edición dirigida por Luc Monnier en 1942 en París.[59]

La publicación definitiva de las "Obras Completas" de Tocqueville, incluida su copiosa correspondencia, fue dirigida por J. P. Mayer. En ella aparece una nueva edición de sus recuerdos que añade a la hecha por Monnier, algunos comentarios del mismo Tocqueville y numerosas notas marginales al pie de página, que contribuyen a esclarecer nombres y sucesos un poco olvidados en el trajín de los años. La reedición hecha por Gallimard en 1978, incluye un prefacio de Braudel y un post facio de P. Mayer.

El 2 de Diciembre de 1851 fue el golpe de Estado de Luis Napoleón. Tocqueville, que había puesto su firma en una acusación hecha contra el futuro Emperador, fue detenido y conducido a una alcaidía de París, donde pasó un par de días. Devuelto a su libertad, se retiró a su propiedad y se dedicó totalmente a estudiar los archivos de Tours para su libro sobre "El Antiguo Régimen". Hizo un último viaje a Inglaterra y murió en Cannes el 16 de Abril de 1859.

Publicó en vida, además de sus dos grandes libros, algunas obras menores, y sostuvo, como buen francés, una generosa correspondencia, que su gran amigo Gustavo de Beaumont hizo imprimir después de su muerte.

LA INFLUENCIA INGLESA.

Se ha visto en Tocqueville a un aciago profeta del igualitarismo o a un sistemático defensor de las libertades aristocráticas en una sociedad amenazada por la pan beocia democrática.

59.- TOCQUEVILLE, *Souvenirs*, Gallimard, Paris 1978, Edition avec un préface de Fernand Braudel. Voir aussi: LAMBERTI, Jean Claude, *Tocqueville et les Deux Démocraties*, P.U.F., Paris 1983.

Ambas afirmaciones no se contradicen, pero la segunda concuerda más con su idiosincrasia y su talento. Esto en la misma medida en que su objetividad, permite percibir el cauce de sus preferencias personales.

> "La unidad de mi vida y mi pensamiento es la cosa más importante que necesito mantener ante los ojos del público. El hombre está incluido en la tarea del escritor".

Durante el mes de Octubre de 1828, antes de su viaje a EE.UU., Tocqueville compuso una larga carta sobre la historia de Inglaterra, que se conoce en la edición de J. P. Mayer con el título de "Journeys to England and Ireland". Como otros dos grandes liberales franceses, Benjamin Constant y Francisco Guizot, Tocqueville estudió cuidadosamente las instituciones británicas, para poder juzgar con mayor amplitud las de su propio país.

S. Drescher, en un libro titulado "Tocqueville and England", editado en 1964 por Harvard University Press, considera que estas primeras reflexiones sobre Inglaterra no logran, en ningún momento, la profundidad alcanzada en sus trabajos posteriores. Era demasiado joven y su información de la vida inglesa era más literaria que real. Pese a la penetrante inteligencia de sus juicios, no podía, a través de sus lecturas, advertir en toda su complejidad la constitución de la sociedad británica.

Tocqueville concluyó que se imponía un viaje a las Islas y logró realizar su proyecto en 1833 a su retorno de América. Ahora pudo apreciar en los hechos lo que había intuido a través de sus lecturas. Desgraciadamente, para una visión completa del mundo británico, le faltó conocer a los campesinos pobres y al nuevo proletariado urbano. No obstante, estuvo en Manchester y observó el lamentable espectáculo de las masas obreras bajo la dura ley de la naciente sociedad industrial.

No vio —asegura Drescher— la actitud general de los diversos estamentos para salir al encuentro de las aspiraciones populares, ni pudo entender el interés puesto por los conservadores ingleses en favorecer las reivindicaciones de los trabajadores.[60]

La ascensión de las clases medias le pareció el hecho más significativo de la moderna Inglaterra. Tal situación hacía de ese país un ejemplo especialmente aleccionador de un fenómeno que, con otras variantes, se reproducía en todas las naciones del Occidente Europeo.

> "El joven aristócrata francés —escribe Drescher— observó que tanto en Inglaterra como en Francia, se caminaba hacia la abolición de las clases privilegiadas y en su síntesis, nos aseguró que, después de todo, la igualdad racional es el único estado natural para el hombre. Las naciones marchan hacia él a partir de diferentes circunstancias y tomando distintos caminos... Ése es el sendero por donde marcha la historia".

La afirmación tiene su llamita iluminista y forma parte de una concurrida versión del progreso en clave social. Pero no sería justo quedarse con esta impresión. Tocqueville sabía observar y no se limitó a extraer conclusiones tan generales de una primera impresión. Si efectivamente había un progreso, debía ser inducido sobre la base de una consideración más minuciosa de los hechos.

Estuvo siempre dispuesto, como el mejor de los ingleses, a dar la primacía a los datos bien obtenidos. Las naciones como los individuos —menciona en una carta citada por Drescher— revelan condiciones que sólo a ellos pertenecen... Leyes, costumbres, religión, cambian, y tanto en la posesión del poder como en la de las riquezas, se desplazan unas a otras en el curso de la historia. Pero en todas las situaciones, es posible reconocer a un pueblo... Inglaterra y Francia han padecido un proce-

---

60.- DRESCHER, S., *Tocqueville and England*, Harvard University Press 1964.

so revolucionario semejante, pero cada una de ellas lo ha vivido a su manera. El carácter y las consecuencias del proceso estarán en relación con la idiosincrasia de ambos pueblos.

En su viaje por América del Norte, tuvo oportunidad de corroborar este juicio observando a los descendientes de estas dos naciones asentados en Canadá y EE.UU. Le llamó la atención la perdurabilidad de los rasgos raciales que, a pesar de las diferencias climáticas e históricas, se mantenían con firmeza.

Los canadienses guardaban la vivacidad, el gusto por las bromas y la conversación. Tenían también esa actitud de espontánea protesta contra el gobierno, tan común en los habitantes de Francia.

Los ingleses, transplantados a América, organizaron su vida de un modo completamente diferente al impuesto por los usos y las costumbres de la vieja Inglaterra. Es verdad que trajeron consigo tradiciones y leyes consuetudinarias, pero bajo la influencia de la igualdad de posibilidades dadas por un territorio sin cercos ni cotos reservados, reaccionaron con una fuerza de expansión que nunca tuvieron en la madre patria. A pesar de todo, se los podía reconocer como sajones, no solamente en razón de la lengua, sino por todas las marcas que hacen al carácter de una raza.

De su encuentro con Inglaterra y los Estados Unidos, se acostumbró al empleo de una serie de términos políticos que, sin ser muy precisos, le sirvieron para señalar los regímenes modernos y explicar su probable evolución.

LA ARISTOCRACIA INGLESA Y LA REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA.

Su convicción fue que Inglaterra representaba la forma originalmente aristocrática de la que había nacido la democracia americana. Esta observación, contrariando sus hábitos empiristas, tendía a convertirse en una verdad universal de la que po-

día extraerse una suerte de silogismo sociohistórico: La aristocracia es un régimen de libertad, al extenderse hacia las clases medias y bajas, el principio provocaba el advenimiento al poder de las masas, y con ellas la nivelación por el número. Esto terminaba por destruir la libertad en beneficio de la igualdad.

El gran dilema político de la época, consistía en extender el principio de la libertad sin destruirla. O sea, hacer posible una democracia sin que la ley del número impusiera la tiranía de la plebe.

Tocqueville, antes de visitar por primera vez a Inglaterra, había tenido tiempo de observar con cierto detenimiento la revolución que se hizo en Francia contra Carlos X. Comprendió que era la expresión de un movimiento político de mucha mayor hondura, y previó, para un futuro no muy lejano, dramáticos cambios en la constitución de la sociedad inglesa impuestos por la propagación del mismo impulso revolucionario. No quería perder la oportunidad de observar sobre el terreno el ataque inevitable que las clases medias y bajas de la Isla llevarían sin duda, contra los privilegios aristocráticos.

Una primera impresión lo confirmó en su punto de mira. Era tan grande el bullicio londinense y tan absorbente la presencia de la muchedumbre en las calles, los negocios y otros lugares públicos, que la insignificancia de su propia persona en medio de ese tumulto le pareció el símbolo evidente del principio: "Éramos figuras importantes en Norteamérica, no demasiado en Francia, pero aquí no éramos absolutamente nada"

Un examen más atento le permitió advertir, en contra de esta primera impresión, la enorme importancia que conservaban en Inglaterra los grandes apellidos y las sólidas fortunas. Una sesión en la Cámara de los Lores, terminó por convencerlo de la tremenda vitalidad que conservaba la aristocracia.

La poca atención que los Pares de Inglaterra concedían a un debate, la superioridad que emanaba del abandono con que consideraban el problema de la esclavitud y la displicencia en su indumentaria, en sus posturas y en sus gestos, eran signos

persuasivos de que el nacimiento y la riqueza colocaban a un inglés a "millones de pies sobre los otros".[61]

Inglaterra no era entonces esa constitución mixta de la que tantos observadores franceses del siglo XVIII habían hecho una apología entusiasta, tal vez sugestionados por la división de los poderes entre el Rey y ambas cámaras. Vieron en esa división una balanceada armonía entre los principios monárquicos, aristocráticos y democráticos. Tocqueville quedó convencido que Inglaterra había sido siempre una aristocracia, con algunos elementos democráticos, que el esnobismo de las clases medias hacía bastante inocuos.

La aristocracia inglesa conservaba su situación gracias a la propiedad territorial, transmitida de generación en generación, mediante un derecho sucesorio que consagraba a la primogenitura como fundamento de la continuidad familiar.

> "Una nación —escribía— puede exhibir inmensas fortunas y extremada pobreza, pero mientras tales fortunas no estén fundadas en la propiedad territorial, no se tiene una verdadera aristocracia, sino simplemente un régimen de ricos y pobres".

El apellido familiar adscripto tradicionalmente a un territorio es el signo más evidente de la aristocracia. Gracias a él los ingleses han podido perpetuar su régimen. El señor terrateniente mantenía su prestigio y la prestación de sus servicios en una comarca en su calidad de Juez de Paz. Esta función ejercida a título honorario, sólo era accesible a un hombre que no tuviera necesidad de trabajar todo el día.

Drescher observa que este viaje de Tocqueville a Inglaterra, realizado en el año 1833, corresponde a una época en que la justicia de paz gozaba todavía de buena salud. Cuando un par de

61.- TOCQUEVILLE, *Voyages en Angleterre et en Irlande*, Gallimard, Paris 1982.

años más tarde vuelva a visitar la Isla, descubrirá que la "Licensing Act" de 1828, reforzada por la "New Poor Law Amendment Act" de 1834 y la "Prisons Act" de 1835, limitaron extraordinariamente los poderes del juez de paz y con ello la potestad y la influencia de la aristocracia entre los pobres.

Otro aspecto del sistema inglés que no escapó a su observación durante su primer viaje, fue la vaguedad de los títulos nobiliarios y su escasa relación con la efectiva importancia de quienes los poseían. Nada de esa rigidez que daba en Francia el nacimiento. Los ingleses habían hecho de su aristocracia un cuerpo constantemente abierto a las aspiraciones de los miembros más ambiciosos y enérgicos de la nación. Ésta era, quizá, la razón principal para que todos la aceptasen.

> "No es raro —escribía— oír a un inglés que se queja de la extensión de los privilegios aristocráticos y hasta que hable con amargura del uso que sus beneficiarios hacen de ellos, pero si se les hablase del único medio que existe para reducir la aristocracia a la impotencia en poco tiempo: modificar su derecho sucesorio, se retrae. No conozco ningún inglés a quien esta idea no le choque".

Tocqueville vio la sociedad americana y la inglesa en la misma perspectiva que le sirvió para dar una explicación del movimiento social en Francia: una marcha hacia la igualdad, exigida por una suerte de fatalidad histórica que parecía obrar desde el comienzo de la civilización.

De acuerdo con ella, se trataba de dar paso a lo inevitable y salvar todas las libertades posibles. Reconocía que para mantener un equilibrio entre esas dos fuerzas: aristocracia y democracia, existían muchas dificultades. Inglaterra era una excepción, y durante la época de su prosperidad victoriana, una excepción triunfadora que proveerá a Europa de un modelo.

Lo que Tocqueville no vio, atento quizá a otros aspectos de la realidad, fue que el predominio de los valores económicos, tan característico de la sociedad inglesa en todos sus estamen-

tos, la llevaba, cada día más velozmente, a la masificación en todos los órdenes de su actividad cultural.

En realidad, no distinguió, con suficiente precisión, el régimen aristocrático de la mera oligarquía. No fue suficientemente explícita su noción de aristocracia, pues prescindiendo de la propiedad territorial que aseguran sus raíces paisanas, es más un estilo de vida y una manera de relacionarse con las riquezas y el gobierno, que la nuda posesión del poder y la fortuna. El aristócrata exige de sí mismo un noble comportamiento que le permite asumir los riesgos del comando contados sus peligros implícitos. El oligarca no quiere más que los beneficios, y evita, dentro de lo posible, pagar con su pellejo la situación alcanzada. Por esta razón, prefiere esconder el gobierno detrás del biombo democrático, para que se le garantice el anonimato y la irresponsabilidad. Mientras la sociedad europea fue dominada por una aristocracia, la guerra era hecha por los nobles, es decir, por aquéllos que eran los responsables de su declaración y de su ejercicio. La primera medida tomada por las oligarquías revolucionarias, fue extender este beneficio al pueblo y establecer para siempre que era un privilegio exclusivo del ciudadano común y de los cuadros profesionales.

Si Norteamérica le pareció una democracia en la mayor parte de las poblaciones que Tocqueville tuvo la oportunidad de conocer, no tardará en convertirse en el centro mundial de la plutocracia, en cuantos los poseedores del dinero y los que manejan el juego de las finanzas, tengan en sus manos la conducción del país.

Los ingleses reprocharon a Tocqueville, pese a la admiración que tuvieron por sus ideas y sus observaciones, haber partido en sus reflexiones de un principio aceptado con excesiva rigidez, y extraer de él conclusiones que no siempre estuvieron de acuerdo con la complejidad de los hechos.

El reproche tiene su valor, pero es imposible olvidar, por grande que sea la presión de la realidad fáctica, que sin principios generales se corre el peligro de caer en un mero catálogo

de constataciones. ¿Qué es una enfermedad cuando no se observa a la luz paradigmática de eso que el médico entiende por salud? ¿Qué explicación se puede dar de los hechos históricos si no son vistos en una perspectiva capaz de trascenderlos?

La democracia, tal como la entiende Tocqueville, es la participación activa de las masas en las decisiones del gobierno. Es un fenómeno bastante complicado y sería ingenuo creer que se trata de una conquista de las clases bajas. Eso no ha sucedido ni sucederá nunca, y aún en los momentos de disturbios, en que la multitud se apodera de las calles para robar o incendiar, hay una minoría de ladrones e incendiarios profesionales que dirigen el proceso. Es verdad que una vez destruido el poder de la corona, de la Iglesia y de los estamentos nobles, el pueblo queda sin sus autoridades y librado a las improvisadas decisiones de sus aduladores. Los nuevos gobernantes hablan como si fueran todo el pueblo, y reclaman el apoyo electoral o la presencia clamorosa de la multitud, pero antes, una omnipresente propaganda ha ido uniformando los cerebros de la "mass media" para provocar en ella reacciones más o menos presumibles.

Detrás de la masa, y en gran medida formando parte de ella, se encuentran las nuevas minorías dirigentes: publicistas, agitadores profesionales, agentes provocadores, comisionistas, picapleitos y comparses, una hez universitaria de rábulas y traficantes, que, siendo también productos de la propaganda, saben maniobrar el rebaño, consolidándolo cada vez más con sus propios principios.

Nuestra época se caracteriza por el predominio de una clase social que no tiene clase, y para quien las preocupaciones, predominantemente económicas, han limitado de tal modo su horizonte espiritual, que ya no cabe para ella otra actitud que no sea la de resumir toda su sabiduría en la adquisición de más bienes materiales.

Citar a Nietzsche es hacer gala de ominosas amistades, y aunque mi admiración por el pensador alemán es escasa, no

deja de ser oportuno traerlo a colación cuando se trata de denostar contra el espíritu burgués. Decía en "Aurora":

> "La tarea del espíritu mercantil es inspirar a las gentes incapaces de elevación, una pasión que les ofrezca anchos objetivos y a la vez un empleo racional de la jornada, pero al mismo tiempo las agota de tal manera, que nivele las diferencias individuales y las proteja del ingenio como de un desarreglo".[62]

Nietzsche vino algunos años más tarde y, aunque Tocqueville no tocó su flauta dionisíaca, vio en la revolución todo lo que se podía ver y supo decirlo en sus recuerdos con la nostálgica elegancia de un verdadero señor.

Los "Recuerdos" de Tocqueville.

El historiador de las ideas políticas sufre, tal vez más que otros, la tentación del esquema. Tocqueville fue incluido entre los liberales doctrinarios, y esta filiación tajante pesa sobre su destino como un sello imborrable, y, lo que es peor, como una cómoda explicación de un pensamiento que desborda, permanentemente, las rígidas fronteras de su presunta ideología.

Espíritu lúcido, de una contenida elegancia, sabía mirar su época sin que los prejuicios de su formación espiritual y de su clase oscurecieran la claridad del juicio. Excelente catador de hombres y situaciones, es muy difícil encontrar alguien que haya visto con tanta ecuanimidad los sucesos de su tiempo. Con todo, fue un racionalista, y como en los negocios humanos no todo tiene la transparencia de un silogismo y hay alturas y abismos que la inteligencia mejor dotada no puede ver sin la ayuda de la fe, diremos que esos aspectos demasiado luminosos o demasiado oscuros de la vida, no fueron nunca bien vistos por Tocqueville. Su punto de mira se limitó al campo de lo que es naturalmente aceptable, y en este terreno vio el proceso de la revolución como algo irrevocablemente señalado por el desarrollo de la historia.

El Antiguo Régimen estaba terminado y resultaba completamente inútil ponerse a llorar sobre sus ruinas sin hacer algo por defender el sistema de libertades que fueron su legítima gloria y que podía ser salvado, sin un pretendido retorno al orden de los privilegios. Éste fue su propósito, y tanto su carrera política como sus escritos, revelan la intención.

Mejor conocido por su estudio sobre "La Democracia en América" y "El Antiguo Régimen", el Tocqueville de la "Correspondencia" y especialmente el de los "Recuerdos" revelan un finísimo escritor, muy capaz de observar, en el fragor del combate, las reacciones psicológicas y la fisonomía moral de aquéllos que, en situaciones menos difíciles, hubieran disimulado mejor sus debilidades o el valor de que fueron capaces.

Como ya lo dijimos, los "Recuerdos" fueron redactados luego que pasó la tormenta del 48 y cuando de retorno a su propiedad solariega, halló solas en la memoria y escribió esas páginas con la intención de una publicación póstuma.

La pluma corrió con facilidad y el juicio crítico sin ceder al deseo de una atenuación piadosa; por ambas razones es uno de los testimonios más transparentes e implacables de esa época crucial en la historia de Francia.

Porque no se propuso hacer una obra literaria, esas páginas de memorias guardan la naturalidad de "visto y oído", sin perder por ello la hondura de una reflexión sostenida con agudeza.

> "Mi intención —escribió— no es hacer remontar mis recuerdos mucho más allá de la revolución del 48, ni conducirlos hasta después de mi salida del ministerio el 30 de Octubre de 1849. Es en estos límites donde los acontecimientos cobran toda su grandeza".

62.- NIETZSCHE, *Obras Completas*, Aguilar, Buenos Aires 1956, t. V, trad. Eduardo Ovejero y Maury.

No es mi intención hacer un resumen del libro, sino señalar algunas pocas apreciaciones para hacer notar, no tanto su belleza literaria, que la traducción echará a perder incuestionablemente, como la impresión general de que los gobiernos mediocres, en caso de peligro, se convierten en una verdadera plaga. Cuando una nación tiene instituciones muy fuertes, se puede permitir el lujo de tener un par de imbéciles al frente de sus asuntos políticos; pero cuando la debilidad de los organismos sociales no pueden sostener a sus hombres, los mediocres quedan abandonados a sus improvisaciones y a sus intrigas, en las que siempre confunden la política con la habilidad para los juegos sucios.

> "Nuestra historia —decía Tocqueville— desde 1789 a 1830, vista de lejos y en conjunto, se me aparecía como el cuadro de una escena de lucha librada entre el Antiguo Régimen: sus tradiciones, sus recuerdos, sus esperanzas y sus hombres representados por la aristocracia, y la Francia nueva, conducida por las clases medias. En 1830 se cerraba ese período de nuestras revoluciones, o mejor dicho, de nuestra revolución, porque no hay más que una sola, siempre la misma, a través de suertes y pasiones diversas. Nuestros padres la vieron comenzar y, con toda seguridad, no la veremos terminar nunca".[63]

La Revolución y Luis Felipe.

El advenimiento al trono de Luis Felipe de Orleáns, significó el triunfo de la burguesía, y con ella de la mentalidad economicista, especialmente atenta al desarrollo de las riquezas personales y públicas. Esa burguesía estaba marcada a fuego por ese espíritu "activo, industrioso, a menudo deshonesto, ge-

63.- TOCQUEVILLE, *Souvenirs*, Ed. cit., p. 39.

neralmente conformista, a veces temerario por vanidad y egoísmo, tímido por temperamento, moderado en todas las cosas excepto en el gusto por el bienestar, pero siempre mediocre. Este espíritu, cuando se mezcla con el pueblo o la aristocracia, puede hacer maravillas, pero solo no produce nada más que gobiernos sin virtud y sin grandeza".

A este estamento signado por el amor a los bienes temporales, correspondió un rey que parecía haber salido de sus filas y no de la noble sangre de los Capetos. Tocqueville, que no lo amaba, pero le reconocía algunas virtudes, hizo de él una etopeya que puede figurar entre las obras maestras del retrato literario:

> "Su conversación prolija, difusa, original, trivial y anecdótica, llena de pequeños hechos, de sal y de sentido, producía todo el agrado que se puede encontrar en los placeres de la inteligencia cuando no se espera delicadeza ni elevación. Su espíritu era distinguido, pero un poco estrecho y como entorpecido por la escasa altura y extensión de su alma. Instruido, fino, ágil y tenaz. Inclinado solamente hacia lo útil y lleno de un desprecio tan profundo por la verdad y de una incredulidad tan grande en la virtud, que su luces estaban como oscurecidas por el escepticismo. No solamente no veía la belleza que se desprende de lo verdadero y de lo honesto, sino que ni siquiera comprendía su utilidad, de tal modo que conocía a los hombres más por sus vicios que por sus virtudes. Incrédulo en materia de religión como lo había sido todo el siglo XVIII, tenía en política la actitud propia del siglo XIX. Como nunca tuvo fe en nada, carecía de confianza en la fe de los demás. Amaba tan naturalmente el poder y a los cortesanos deshonestos como si efectivamente hubiera nacido en el trono".[64]

Luis Felipe parecía especialmente hecho para reflejar todos los defectos y algunas pocas virtudes de la época. A la cabeza

64.- *Ibíd.*, pág. 40 y ss.

de una aristocracia pudo haber hecho un papel airoso; al frente de la burguesía lanzó a esta clase por la pendiente de su inclinación instintiva: los negocios y la usura. Terminó de desmoralizar a toda Francia, apartándose del pueblo y la antigua nobleza.

Termina su retrato señalando los signos que reflejaban con más fidelidad la nueva época y que aparecía claramente en su elocuencia, llena de lugares comunes, gestos falsos y emociones fingidas.

> "Su estilo, en las ocasiones solemnes, recordaba la jerga sentimental de los últimos años del siglo pasado. Era Juan Jacobo corregido por una cocinera de nuestro tiempo".

No obstante su mediocridad, y quizá por causa de ella, el reinado de Luis Felipe fue relativamente tranquilo. Como todo el mundo negociaba, nadie se preocupó por los grandes asuntos del Estado. Las clases altas se enriquecían a todo trapo, mientras la vida política de la nación languidecía y amenazaba, con la impotente inmovilidad de su aburrimiento, la energía de sus conductores. En las clases bajas fermentaba un malestar que crecía junto con las riquezas del país, como si la envidia fuera la única pasión de una sociedad igualada en la común idolatría del dinero.

Luis Felipe no vio venir la revolución hasta que estuvo en la calle. Entonces su desconcierto fue enorme. No hubo en su comportamiento ningún rasgo sereno, nada que manifestara el coraje que había puesto de manifiesto tantas veces y en ocasiones mucho más peligrosas.

La monarquía ha sido siempre un sistema popular de gobierno y acostumbrada a reinar con el consentimiento tácito de sus súbditos, no acostumbró a apelar a las armas cuando la ocasión lo exigía. No olvidó Tocqueville que los hombres encargados de sofocar la revolución del 48 fueron los mismos que hicieron la del 30. No existía, en su escaso fervor por la monarquía

que ellos mismos habían levantado, ninguno de esos estremecimientos sagrados que todavía suscitaba la monarquía tradicional.

Luis Felipe cayó sin lucha y ante la sola presencia de sus vencedores que estaban tan asombrados de su triunfo como los vencidos de su derrota. En ese vacío de poder que sucedió a la caída del Orleáns, se produjo una lucha para lograr el comando de la situación y en ella sobresalieron los demagogos profesionales.

Felizmente, la convocatoria a elecciones movilizó todo el interior de Francia y provocó una reacción conservadora que trató de constituir una república totalmente opuesta a los reclamos del populacho parisino.

Las turbas movilizadas en el 48 estuvieron a un paso de apoderarse de París y repetir, en alguna medida, los atroces episodios del 93 o su sucesora la Comuna del 70. La batalla dada por los revolucionarios fue mucho más seria de lo que permiten suponer los manuales de historia. Cuatro días y cuatro noches los obreros de París pelearon contra la Guardia Nacional burguesa y las tropas de la guarnición. Lo hicieron con una tenacidad y una disciplina que despertó la admiración de los militares de oficio comprometidos en la represión.

En toda revolución hay un toque de demencia que incita a los verdaderos locos a salir a la calle y dar a los acontecimientos el ritmo de su confusión mental. Blanqui, Barbès, y Serbier, eran tres clientes de la Salpêtrière, que jugaron un papel de primeros actores en el drama revolucionario.

Tocqueville vio a Blanqui mientras arengaba al pueblo desde una tribuna. El recuerdo de esa visión de pesadilla volvía siempre a su memoria, y dejó en ella un cuadro que es una ilustración del espíritu revolucionario:

> "Tenía las mejillas hundidas y marchitas, los labios blancos, el rostro enfermizo, malvado y astuto. Una palidez sucia y el aspecto de tener un cuerpo tumefacto. No tenía ropa visible, a no ser una vieja le-

vita negra que colgaba de sus hombros escuálidos. Parecía haber vivido mucho tiempo en la humedad fétida de un albañal".[65]

A este fantasma siniestro que salía como una rata de las cloacas de París, le sucedió en la tribuna Barbès, en quien el "demagogo, el loco y el lírico se mezclaban tan bien que no se podía sospechar dónde terminaba uno y comenzaba el otro".

En una sociedad en normal funcionamiento no hubieran pasado de ser unos marginados, cuando no pensionistas de algún manicomio, pero en el juego neurótico de las reyertas callejeras adquirían un valor imprevisible y se erigían fácilmente en los oráculos de las puebladas.

La insurrección con todas sus miserias y su soplo de demencia, retuvo, no obstante, la admiración de Tocqueville, que vio en ella "una de las más grandes y singulares asonadas de la historia, tanto por su duración como por la cantidad de hombres comprometidos en la batalla. Los insurrectos combatieron sin gritos de guerra, sin jefes, sin banderas, pero con una maravillosa coherencia y una experiencia militar que asombró a los más viejos oficiales del ejército profesional".

No fue una lucha política con el propósito de provocar un simple cambio en el elenco gobernante. Fue un levantamiento masivo del proletariado para escapar a la miseria de su condición y abrirse camino hacia el bienestar material en que veía hartarse a la burguesía.

"Esa mezcla de codicia y de falsas teorías, después de hacer la insurrección le dio una fuerza implacable. Se había asegurado a los pobres que los bienes de los ricos eran, en alguna medida, el producto de un robo que se les había hecho. Se les había asegurado que la desigualdad de las fortunas era tan contraria a la moral, como a la sociedad y a la naturaleza. Las necesidades y las pasiones mediante,

65.- *Ibíd.*, p. 189.

muchos creyeron que era así. Esta noción oscura y errónea del derecho, mezclada con la fuerza bruta, comunicó a la rebelión una energía, una tenacidad y un dinamismo que no hubiese podido tener sin la ayuda de tales convicciones".[66]

Recordaba también que el levantamiento no fue obra exclusiva de un determinado sector de conspiradores profesionales "sino la sublevación de un parte de la población contra otra. Las mujeres contribuyeron en igual proporción que los hombres, y mientras aquéllos combatían, ellas preparaban y llevaban las municiones. Cuando todo terminó, fueron las últimas en rendirse".

La cantidad de voluntarios que se presentaron para reprimir el levantamiento fue impresionante: burgueses, nobles, campesinos, todos los estamentos medios de Francia se dieron por norte París para hacer frente a la convulsión proletaria. Ese mismo pueblo que debía votar en masa por Luis Napoleón y erigirlo en emperador, no aceptó el tono ni el espíritu de la revolución y prefirió el equilibrio, no muy estable, de un régimen autoritario.

Tocqueville y Luis Napoleón.

Entre los diputados elegidos por sufragio para constituir el régimen de transición, sobresalió muy pronto el sobrino de Napoleón I; Tocqueville tuvo oportunidad de frecuentarlo en el período en que le tocó integrar, como ministro de relaciones exteriores, su mezclado gabinete. La semblanza que hizo Tocqueville del tercer Bonaparte pone una vez más de relieve sus condiciones de observador. Resulta difícil, para quienes conocen el desenlace del trágico imperio, no hallar en sus párrafos una vi-

66.- *Ibíd.*, p. 146 y ss.

sión profética de los defectos morales que llevarían a Luis Napoleón al desastre. Recordamos que Tocqueville murió en Cannes el 16 de Abril de 1859, es decir, una docena de años antes que se produjera la caída de Napoleón III°. Así lo definió:

"...No tenía ninguna facilidad para manifestarse personalmente. En cambio, tenía hábitos de escritor y alguna vanidad de autor. Su capacidad de simulación era profunda, como todo hombre que ha pasado su vida complotando. Le ayudaba en esto la inmovilidad de su rostro y la insignificancia de su mirada opaca. Sus ojos eran débiles y apagados, como esos vidrios espesos destinados a dar luz a las cámaras de los buques, que permiten pasar el sol pero no se puede ver nada a través de ellos. Descuidado frente al peligro, tenía un hermoso y frío coraje en los momentos críticos, pero al mismo tiempo, cosa bastante común, era muy vacilante en sus designios. Se lo vio a menudo cambiar de camino, titubear, retroceder... con gran daño para su prestigio. La nación lo había elegido para que osara todo y esperaba de él la audacia y no la cautela".

"Siempre tuvo —según se contaba— una gran inclinación a los placeres de la carne y poca delicadeza en la selección. Esta pasión por los enredos vulgares y el gusto por el bienestar, crecieron con las facilidades del poder. Su energía languideció y rebajó su ambición".

"Su inteligencia era incoherente, confusa, llena de grandes pensamientos mal ordenados que tomaba del ejemplo de Napoleón, de las teorías socialistas, de los recuerdos de Inglaterra donde había vivido. A todas estas cosas las había juntado penosamente en sus meditaciones solitarias, lejos del contacto con los hechos y con los hombres, porque era, por inclinación natural, bastante soñador y quimérico".

Recuerda también que cuando se lo obligaba a salir de las vaguedades en las que gustaba desplegar su fantasía y poner atención en los asuntos concretos, era capaz de obrar con precisión y no pocas veces con penetración y amplitud. Pero nunca estuvo muy seguro y se mantuvo permanentemente dispuesto a colocar una opinión bizarra junto a una idea acertada.

"En general —resumía Tocqueville— resultaba bastante difícil estar cerca de él, sin descubrir una pequeña veta de locura mezclada con su buen sentido. Ella recordaba y explicaba sus escapadas juveniles". [67]

Estas condiciones caracterológicas hicieron de Luis Napoleón un extraño conductor del pueblo francés, y tal vez no hubieren sido muy graves, si sus antiguos gustos vagabundos no lo hubiesen hecho entrar en contacto con una gavilla de bribones que supieron explotar su amistad y hacerse pagar sus complicidades.

PRINCIPIOS GENERALES DE SU PENSAMIENTO.

Tocqueville fue un lúcido testigo de la revolución industrial y de eso que podríamos llamar, apoderándonos de una locución más contemporánea: la escalada democrática.

Por su educación y por su origen, probablemente también por su sensibilidad, perteneció a la vieja nobleza francesa. Esto no le impidió ver con claridad la definitiva desaparición de su estamento social, destinado a sobrevivir solamente como nostalgia. El sentido del honor, el localismo con su fuerte acento popular, la fidelidad a la tierra, el culto de los muertos, la caballerosidad y el claro sentido de la distinción en el comportamiento social desaparecían con la nobleza y dejaban a Francia librada a la improvisación de una burguesía ávida y embrollona.

Tocqueville tuvo la oportunidad de examinar muy de cerca las sociedades americanas, inglesa y francesa. Su punto de mira fue el proceso igualitario que, en distintas proporciones y en diversas perspectivas, afectaba a esos tres pueblos.

A sus ojos, la historia de la civilización europea se movía hacia una progresiva nivelación de clases. Este fenómeno, fácil-

67.- *Ibíd.*, pp. 300 a 303.

mente palpable, afectaba cuatro aspectos de la vida en común: gobierno, jerarquía social, economía y cultura.

GOBIERNO.

Vio el ascenso al poder de las clases medias en un contexto político y no en la línea de una promoción fijada por el cambio de las estructuras económicas como lo veía Marx, poco más o menos por esa misma época.

La centralización del poder monárquico fue fagocitando las autoridades locales y con ellas todo el sistema del Antiguo Régimen. Este proceso señaló el auge de la racionalización burocrática y con ella, la constitución de un estamento totalmente dependiente del poder central. En términos sociales significó el fin de la aristocracia y la desaparición de las influencias familiares fundadas en la posesión de las tierras. La organización reemplazaba a los hombres y mientras los comandos se funcionalizaban, las relaciones entre gobernantes y gobernados se hacían más mecánicas.

Reconoció todo lo que podía haber de desorden e injusticia en la antigua distribución del poder:

> "Cuando se lanza una primera ojeada sobre la vieja constitución del Reino, asombra la diversidad de sus leyes, de sus costumbres, de sus poderes, la maraña de sus autoridades públicas. Toda Francia estaba cubierta de cuerpos administrativos y de funcionarios aislados que no dependían unos de otros y tomaban parte en el gobierno en virtud de un derecho que habían comprado y que nadie se los podía quitar. A menudo sus atribuciones estaban tan mezcladas y contiguas que se acumulaban y entrechocaban en el círculo de unos mismos asuntos".[68]

68.- TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, Paris 1952, p. 108.

El triunfo de la política centralizadora de Richelieu, Luis XIII, Mazarino y Luis XIV, arruinó la constitución feudal de carácter consuetudinario y reemplazó los poderes locales por un régimen de intendencia cada día más fuerte.

Un año antes de la Revolución, un edicto del Rey había transformado por completo el orden de la justicia. Se crearon jurisdicciones nuevas y se suprimieron muchas otras. Todas las reglas de la competencia jurídica fueron transformadas.[69]

Como cualquier contra revolucionario sabe, la revolución como movimiento espiritual es anterior al siglo XVIII, y también lo fue como cambio en la constitución política de los órdenes tradicionales. Una verdadera revolución administrativa había precedido a la toma del poder por la burguesía. Tocqueville creyó siempre que la violencia revolucionaria no fue de ningún modo necesaria. El Rey pudo provocar el cambio desde arriba si hubiera estado a la altura de las circunstancias que le tocó presidir. Desgraciadamente, el monarca no se atrevió a tocar los privilegios del clero y de la nobleza, por una adhesión puramente sentimental a las viejas costumbres. Era en Francia donde esos privilegios pesaban menos, pero por eso mismo —pensó Tocqueville— molestaban mucho más.

Refiriéndose a la situación agraria, Tocqueville delató el error común que consiste en decir que la propiedad parcelada fue una conquista de la revolución. Es verdad que el gobierno revolucionario vendió todas las tierras pertenecientes al clero y gran parte de las que fueron de los nobles, pero nos recuerda que tales terrenos fueron comprados por gentes que ya eran propietarios, de modo que el número de terratenientes no aumentó considerablemente.

> "La consecuencia de la revolución no fue dividir el suelo, sino liberarlo. En efecto, todos los propietarios del Antiguo Régimen sufrí-

69.- *Ibíd.*, p. 236.

an mil trabas en la explotación de sus tierras y debían soportar servidumbres y regalías a las que era imposible eludir".[70]

Muchas de esas trabas cumplían una función social; otras, las más antipáticas, eran resabios feudales por los cuales se debían contribuir al sostenimiento de una potestad sin vigencia. La liberación fue total y en el proceso cayeron todos los gravámenes sin consideración para ninguno de ellos. Los burgueses pudieron adquirir una propiedad libre de toda prestación de servicios públicos.

Los apologistas de la revolución no se detienen demasiado en examinar los cambios producidos en el Antiguo Régimen y toman al pie de la letra todos esos alegatos compuestos en el fuego de las discusiones, con el propósito de exasperar los ánimos y conducir las indignaciones hacia determinados objetivos.

La sustitución de funcionarios sin sueldos por otros retribuidos, escribe en su "Democracia en América", es, por sí sola, una revolución. La centralización del gobierno y la racionalización burocrática estuvieron fomentadas por las exigencias del comercio. Las necesidades de la guerra, cada día más costosa, y aquellas otras impuestas por una mayor eficiencia y celeridad en la función pública, completaron el proceso.

La destrucción de los poderes locales se produjo en la época moderna, pero adquirió con la revolución un ritmo tan acelerado que amenazaba con abandonar, frente a la omnipotencia del Estado Central, un ciudadano desposeído de toda defensa comunitaria. Tocqueville explicaba el ritmo tan rápido que adquiría el crecimiento del poder estatal, por la convergencia de cuatro factores: la revolución, el comportamiento de las clases bajas, la alfabetización y la guerra.

De estos cuatro factores, el ascenso de las clases inferiores, le parecía inevitable. Estaba adscripto al movimiento de la historia, al progreso, en su sentido moderno e iluminista que Tocqueville hacía suyo. La alfabetización era una de sus consecuencias directas y se podía extraer de ella, como un colofón inevitable, el paso de la dirección espiritual del pueblo, del sacerdote al periodista.

70.- *Ibíd.*, p. 102.

La sociedad tradicional fue delicadamente precavida en materia de dirección espiritual. La formación del sacerdote y el ejercicio de su profesión no estaba librado a la improvisación. En cambio, el publicista moderno no tiene vigilancia social seria, y en la época en que nos toca vivir, ni siquiera tiene nombre. Es un gestor anónimo en un pasquín, un periódico o una revista engendrada por la cúpula de algunos intereses, generalmente desconocidos.

No escapó a su sagacidad las dudas morales que podía inspirar un grupo de hombres que no tenía la libertad económica del clero y la seguridad de una doctrina puesta por encima de cualquier influencia política o económica. Advirtió también, ante el avance centralista, la ausencia de poderes capaces de reemplazar el papel desempeñado por la nobleza, las instituciones gremiales y las comunas del Antiguo Régimen.

¿Quiénes defenderán las libertades frente al Leviatán?

En América, la nobleza pudo ser sustituida exitosamente, hasta su época al menos, por las asociaciones voluntarias, porque ese país demostró una realidad social muy vigorosa en las expresiones de solidaridad espontánea. Favoreció la eclosión de tales grupos el hecho de vivir en zonas y parajes muy aislados y la ausencia de una presión tan centralizadora como es la guerra. Superadas estas condiciones propias de un pueblo en vía de formación, ¿Qué podía suceder? El periodismo norteamericano podía ser el campeón, durante un cierto tiempo, de los intereses locales. No demasiado tiempo, porque el ritmo de la vida norteamericana, el juego libre de sus fuerzas económicas, lo llevarán necesariamente a someterse, cada día más, al poder financiero.

Tocqueville, sin ser muy explícito sobre este tema, vio a Europa como a un todo: la idea de una civilización única estaba implícita en sus reflexiones sobre el proceso histórico de la sociedad europea.

La revolución francesa fue el hecho que gravó para siempre su pensamiento. Trató de comprenderlo y hacerle justicia, sin renegar los valores que consideraba el aporte positivo del estamento al que perteneció por nacimiento y educación. No fue, como Talleyrand, un aristócrata súper lúcido, que aceptó con cinismo las exigencias del momento y trató de abrirse paso a codazos en un mundo que había renunciado a las buenas maneras.

Inteligente, como para percibir sin ilusiones la caducidad de las antiguas reglas, lo fue también para advertir el valor que aquéllas tuvieron para fundar una vida civilizada.

Sin convertir a la economía de lucro en el factor principal de los cambios operados en la sociedad de Occidente, comprendió su papel en la nivelación de las clases. Porque, como tuvo la oportunidad de decirlo en más de una ocasión, la posesión del dinero no es suficiente para la formación de la clase dirigente. El dinero puede crear situaciones distintas, pero no cualifica. Para que exista un centro de formación aristocrática se hace indispensable la posesión de tierras y esto a título familiar, no individual.

Cuando no existen clases propiamente tales, se intensifica la lucha por el "status" económico, como único medio de distinguirse:

> "Cuando la desigualdad de las condiciones se convierte en la ley básica de un orden social, las desigualdades más patentes no llaman la atención, pero si todos se encuentran poco más o menos al mismo nivel, la más insignificante desigualdad es suficiente para herir. De aquí que el deseo de igualdad se haga siempre más insaciable, a medida que la igualdad se hace más completa".

En Francia —advertía— la ansiedad por el dinero produce un alto porcentaje de suicidios; en Norteamérica, de locuras. Los individuos mejor dotados hacen frente al peligro y se lanzan con todas sus fuerzas a la conquista de un imperio a su medida. Los más débiles, se resienten, y para evitar el autodesprecio, se entregan con pasión a la apología de la igualdad, sumando sus fuerzas a los partidos que la predican.

> "Todos han observado que en nuestros días, particularmente en Francia, esta pasión por la igualdad, toma un lugar cada vez más ancho en el corazón del hombre. Se ha dicho muchas veces que nuestros contemporáneos tienen un amor ardiente y tenaz por la igualdad, prefiriéndola a la libertad".[71]

Notó en la relación histórica de ambas pasiones: igualdad y libertad, el carácter primario que tenía la igualdad. Le parecía que la tendencia igualitaria gozaba de la doble prioridad del tiempo y de la naturaleza. Estaba en la sociedad mucho antes que naciera el gusto por la libertad. Este último surgió y se desarrolló "en el momento en que la condiciones comenzaban a igualarse como consecuencia de la igualdad misma".[72]

La libertad guarda los rasgos de un reino efímero, de una flor lujosa y pronto amenazada en su lozanía por el viento furioso de la pasión democrática. El connubio de ambas ideas, tal como lo vio en América, es resultado de una situación muy especial y tal vez de poca duración, no es la lógica conclusión de los principios democráticos.

> "Creo que los pueblos democráticos —escribía— tienen un gusto natural por la libertad. Abandonados a sí mismo la buscan, la

---

71.- TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amerique*, Gallimard, Paris 1951, t. II, p. 101.

72.- *Ibíd.*, p. 104.

quieren y ven con dolor que ella se les aleja. Pero sienten por la igualdad una pasión insaciable, ardiente, invencible; quieren la igualdad en la libertad y si así no pueden obtenerla, la quieren hasta en la esclavitud, de modo que sufrirán la pobreza, la servidumbre y la barbarie, pero no a la aristocracia".

Contra la igualdad conspiran los órdenes intermedios, especialmente las familias, en cuanto se convierten en centros de formación de virtudes nobles y con el suficiente respaldo económico como para perpetuarlas en su descendencia. La democracia segrega el individualismo y éste, pese a la defensa un tanto extraña que hace de él Tocqueville, amenaza en su raíz la plenitud de la vida social y la destruye, precisamente, en la articulación de sus múltiples comunidades intermedias. Es el peor enemigo de un régimen fundado en la valoración de la familia.

En los países aristocráticos, las familias permanecen, durante siglos, en el mismo estado y frecuentemente, en el mismo lugar. Un hombre conoce, casi siempre, a sus abuelos y los respeta. Esta veneración se prolonga en sus nietos:

> "Se impone gustoso deberes hacia unos y otros y muchas veces sacrifica sus goces personales a favor de seres que han dejado de existir o no existen todavía".[73]

Añade, algo más adelante, esta reflexión que conviene examinar en su valor y donde, a mi criterio, revela su pensamiento con respecto a la importancia del Antiguo Régimen:

> "Como en las sociedades aristocráticas todos los ciudadanos tienen su puesto fijo, unos más elevados que otros, resulta que cada uno divisa siempre sobre él a hombres cuya protección le es necesaria y más abajo a otros, a quienes puede reclamar asistencia".

73.- *Ibíd.*, p. 105.

> "Los hombres que viven en los siglos aristocráticos se hallan casi siempre ligados a alguna cosa situada fuera de ellos y están frecuentemente dispuestos a olvidarse de sí mismos".

La democracia destruye los lazos jerárquicos de los órdenes, libera a los individuos y los exalta aparentemente en el valor de su aislada particularidad, en realidad los aísla. Impide o enrarece la devoción personal y el vínculo de los afectos. Sólo interesa lo inmediato.

> "La aristocracia había hecho de todos los ciudadanos una larga cadena que llegaba desde el aldeano hasta el Rey. La democracia rompe y separa los eslabones".[74]

Para evitar la anarquía y con ella las desigualdades promovidas por las luchas civiles, la democracia pone su confianza en una minuciosa organización del poder de policía.

> "Así no solamente hace que cada hombre olvide a sus abuelos, sino que le oculta sus descendientes y lo separa de sus contemporáneos. Lo conduce sin cesar hacia sí mismo y amenaza con encerrarlo en la soledad de su propio corazón".[75]

¿No está presentido en estas líneas proféticas el drama americano en su raíz más profunda?

Lo económico.

Los dos libros fundamentales de Tocqueville, su frondosa correspondencia y sus "Recuerdos", podrían alimentar una an-

74.- *Ibíd.*, p. 106.

75.- *Ibíd.*, p. 106.

tología de reflexiones destinadas a fundamentar críticas y apologías de los regímenes que según él, encarnan sucesivamente la lucha por la libertad o por la igualdad. No obstante, se advierte con claridad, por poco que se lo frecuente, su pronunciado gusto por el carácter orgánico, si se quiere más natural, del Antiguo Régimen.

El triunfo de la burguesía introdujo en la sociedad un tipo de ordenamiento mecánico como si la economía financiera, al reemplazar las viejas estructuras agrícolas y pastoriles, metiera en los movimientos sociales el carácter artificioso de las operaciones monetarias.

El dinero obra, en primer lugar, en la distribución de las clases y al convertirse en único dispensador de excelencias, establece entre los hombres diferencias cuantitativas, no cualitativas. Tocqueville no participó de la opinión, muy extendida entre los economistas, de considerar las actividades crematísticas como si fueran autónomas. A su juicio, uno de los grandes errores del economicismo, fue observar las faenas y las propiedades rurales como si fueran negocios. Este criterio las desposeyó de su fondo moral y las convirtió en simples prolongaciones del comercio.

Nunca olvidó su condición de noble y el profundo amor que sentía por la tierra de sus mayores. La mirada del traficante destruye el significado de la patria, del terruño. Le quita al trabajo su aptitud para provocar el arraigo. Desde que se considera el suelo natal como un negocio, mi tierra pierde su valor espiritual y se coloca, como cualquier objeto de comercio, en el "ranking" de la mayor o menor productividad.

La división del trabajo y la alta especialización que trae consigo, era otra amenaza contra el hombre que veía crecer en el seno de la nueva sociedad. Advertía su necesidad pero delataba el carácter nocivo y degradante de su progresiva influencia.

> "A medida que se aplica el principio de la división del trabajo, el trabajador se hace más débil, más intolerante y más dependiente. El arte como producción cuantitativa avanza pero el artesano retrocede".

La propiedad territorial ha dejado de ser la prolongación del hombre en su espiritualidad civilizadora. No vale ya por lo que refleja de su esfuerzo a través de las generaciones que se suceden sobre su suelo. No es el lugar de los abuelos, la cosa que se lega a los nietos. Es un buen o un mal negocio. Este nuevo criterio que la convierte en un mero útil, refleja el espíritu descarnado de la época, su racionalismo inhumano, su falta de vitalidad real.

CULTURA.

No podía faltar, en quien había hecho de la observación de las costumbres casi una profesión, reflexiones sobre las muchas y muy variadas deformaciones que la primacía del dinero imprime en las actividades culturales. Norteamérica, ya en el alborozo matinal de su fuerza ascendente, era una cantera privilegiada para advertir cuál podía ser la acción del dinero en el terreno del arte, la política, la ciencia y la religión.

La relación del hombre con la teoría depende, en gran medida, de la posibilidad que tenga de vacar a sus anchas, sin estar acosado por las exigencias de la vida material. En una sociedad como la americana "todos se agitan; los unos quieren el poder, los otros las riquezas. En medio de este movimiento universal, de este choque continuo de intereses contrarios, de esta marcha constante de los hombres en pro de la fortuna, ¿cómo ha de encontrarse la calma que necesitan las profundas combinaciones de la inteligencia?".

No se puede perder el tiempo cuando todos los instantes de la vida están solicitados por la producción. Entre los americanos, la ciencia es medida por su incidencia en el desarrollo técnico. Difícilmente en una sociedad de esa naturaleza, se aprecien en su justo valor, las virtudes contemplativas.[76]

76.- *Ibíd.*, p. 47.

"No solamente los hombres que viven en las sociedades democráticas se entregan con dificultad a la meditación, sino que naturalmente la estiman poco. El estado social y las instituciones democráticas dirigen a la mayor parte de los hombres hacia una acción incesante. Los hábitos del espíritu que convienen a la acción no armonizan siempre con el pensamiento y el hombre que obra tiene frecuentemente que contentarse con lo que consiga, porque nunca llegaría al término de sus propósitos si quisiere perfeccionar cada cosa individualmente".

El panorama complejo ofrecido por la sociedad americana, lo obligaba a andar con pies de plomo en el camino de las afirmaciones. Su respeto por la experiencia lo inducía, constantemente, a corregir el cuño de alguna conclusión demasiado excluyente.

No le gustaba pontificar y si notaba con acuidad el abandono de la actitud contemplativa en el ejercicio del saber, lo señalaba como una tendencia que podía ser posteriormente corregida por la creación de esas instituciones espontáneas que tanto proliferaban en el gran país del norte.

Sus reflexiones sobre el arte en EE.UU. obedece a una disposición semejante, tanto en sus aspectos negativos como en su tendencia a no dictar una sentencia definitiva. El aumento de la demanda artesanal y la necesidad de satisfacer los gustos de un consumidor modesto y poco exigente, atentaba contra la calidad del arte. Se trataba de producir mucho en relativamente poco tiempo, para que el factor duración del trabajo no influyera en el precio. La obra se envilecía y aunque Tocqueville no preció el auge de la literatura americana, sus vaticinios sobre la incidencia negativa del negocio en todos los campos de la producción estética no dejaron, a la larga, de ser rigurosamente ciertos.

Suele suceder, en los países asediados por la presión obsesiva de lo económico, que los grandes artistas se aíslen y produzcan obras extrañas, fuera de la expectativa de la masa y comprendidas solamente en reducidas capillas de exquisitos. En ellas, a despecho de la tónica general, se siguen cultivando

sentimientos aristocráticos o por lo menos en protesta contra la mediocridad reinante.

Comprobó el nacimiento de la industria literaria como una aplicación del capital a la obra escrita y esto en razón del gran número de lectores con que suele contar una democracia.

"En las aristocracias —observó— los lectores son poco numerosos y difíciles de contentar; en las democracias es más fácil agradarles y su número es prodigioso. Resulta de aquí que en los pueblos aristocráticos no se puede esperar el éxito sino en virtud de grandes esfuerzos que, aunque pueden dar gloria, no procuran jamás mucho dinero. En las naciones democráticas un escritor puede lisonjearse de obtener con facilidad una cierta fama y una gran fortuna. Para esto no necesita que se lo admire, basta con que se lo lea".[77]

Las observaciones sobre las diferencias entre el teatro aristocrático y el democrático son, probablemente, de las más sutiles de su libro.

"En las democracias se oyen las piezas de teatro pero no se leen. La mayor parte de los que asisten a la representación no buscan los placeres del espíritu sino las emociones del corazón. No esperan encontrar allí una obra literaria, sino un espectáculo y con tal que los personajes exciten la curiosidad y despierten la simpatía, estarán completamente satisfechos".

Durante el tiempo que Tocqueville pasó en EE.UU., la influencia del dinero en la conducción política del país no se hacía sentir con tanta fuerza como sucedió más adelante. No obstante, tuvo la oportunidad de percibir, en alguna medida, el carácter negativo de esa incidencia. Los hombres más inteligentes de la nación se dedicaban a los negocios y dejaban la po-

---

77.- *Ibíd.*, p. 66.

lítica en manos de los ambiciosos de menor cuantía. No había pasado lo mismo con la generación que preparó la revolución. En esa gesta se comprometieron no solamente las grandes fortunas del país, sino también los ingenios más prestigiosos.[78] Sin lugar a dudas, la democracia se le apareció como un proceso histórico irreversible, pero no por eso en el limbo de una nube de optimismo progresista:

> "Veo una innumerable multitud de hombres iguales y semejantes que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares, con los que llenan sus almas".
>
> "Retirado cada uno aparte, vive como un extraño al destino de los demás, y sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana, se encuentra al lado de los ciudadanos pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él solo y si bien le queda una familia, puede decirse que no tiene patria".
>
> "Sobre ellos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga solamente de asegurar sus goces y vigilar su muerte. Absoluto, minucioso, advertido y benigno se asemejaría al poder paterno, si como él tuviera que preparar sus súbditos para la edad viril, pero por el contrario, no se trata sino de fijarlos para siempre en la infancia. Quiere que los ciudadanos gocen y no piensen sino en gozar".[79]

Es una versión atenuada del totalitarismo moderno, inspirada, tal vez, en algunos de los síntomas que sentía latir en Francia y en América. Los "managers" de la nueva sociedad no habían penetrado todavía en el reducto de la intimidad espiritual. Las virtudes ancestrales conservaban un conato de unión familiar que no tardaría en desaparecer destruida por las malas costumbres de la sociedad de consumo y el hedonismo individualista.

78.- *Ibíd.*, p. 87.

79.- *Ibíd.*, p. 324.

V

Inglaterra y la Revolución Industrial

La espiritualidad economicista.

Es un hecho que el hombre debe extraer de la tierra los bienes que necesita para subsistir en ella. Desde el momento en que, según la tradición, perdió el paraíso terrenal, la naturaleza le fue hostil y debió volcar su atención hacia las incidencias desfavorables del medio para ponerlas a su favor. Tuvo que desarrollar su ingenio y aumentar todavía más su conversión hacia las criaturas que, como consecuencia del pecado lo apartaban cada día más de su relación con Dios. La pura necesidad de subsistir obliga a un constante desvelo por la instalación en este mundo y por las providencias que se deben tomar para no ser sorprendido por las inclemencias del tiempo o las devastaciones provocadas por otras especies animales. Liberarse de esta preocupación constante fue el impulso que llevó a los hombres más nobles de cualquier civilización a superar las

contingencias impuestas por la necesidad y ya fuere mediante el trabajo servil de otros hombres o técnicas especiales de autodominio, trataron de crear un tiempo de ocio para vacar en la contemplación y desarrollar una sabiduría liberadora, capaz de devolverles el sentido del absoluto que las exigencias del trabajo hacían olvidar.

A fines de la Edad Media y de modo particular en la Universidad de Oxford se fue imponiendo un modo de observar la naturaleza que tendía, cada día más, a imponer un conocimiento decididamente lanzado hacia el dominio técnico de los fenómenos naturales. El axioma que el conocimiento es poder, propuesto en el siglo XVII por Francis Bacon y Tomás Hobbes, tenía en Inglaterra venerables antecedentes y diríamos, no sin algún temor, una disposición favorable en el temperamento nacional.

Esto favoreció en Inglaterra el desarrollo especial de todas esas disciplinas que llevarán el nombre de ciencias positivas para señalar su favorable incidencia en la producción de bienes materiales, y su desdeñosa separación de otros pretendidos saberes que son considerados, desde ese momento, como negativos o por lo menos como cuestiones ociosas no relacionadas con la santidad del trabajo.

En su lucha por la existencia, el hombre tiene, sobre las otras bestias, la posesión del conocimiento. Tomado en un sentido muy estricto y limitado en su desempeño al terreno de la mera utilidad, este conocimiento aparece inmediatamente subordinado a las necesidades de la sobrevivencia: conocer, para prever, al fin de proveer, de acuerdo con la proposición hecha famosa por Augusto Comte y codificada para uso inglés por Sir Hebert Spencer.

Werner Sombart en su libro sobre *El Burgués*, nos asegura que el ideal del hombre económico es el de un racionalismo que convierta todo el proceso de la vida humana en una suerte de planificación calculada, donde nada pueda escapar a la providencia del calculador. Para posibilitar esta operación "cibernética", las ciencias de tipo positivo han abandonado las reflexiones filosóficas sobre la naturaleza para cernirse a una interpretación matemática que facilite esos cálculos.

Recordamos, con el sólo propósito de hacer comprender un poco más profundamente el carácter de la espiritualidad que hizo posible la llamada revolución industrial, que las ciencias eran distinguidas unas de otras por sus objetos formales propios, o lo que es lo mismo, por la manera que tiene cada una de ellas de alcanzar una estructura inteligible en las cosas que observa. Este modo particular de llegar a los entes recurriendo a maneras de definir que se distinguirán, en cada caso, tanto por el carácter de la realidad alcanzada, como por nuestros propósitos con respecto al uso que queremos hacer de esa realidad.

Todo objeto permite un acto sapiencial si nos acercamos a él para comprender su esencia propia y ubicarlo en el orden que le conviene dentro del universo, pero si nuestra intención es ponerlo en relación inmediata con nuestros apetitos, nos limitaremos a descubrir las conexiones que pueda tener en un campo limitado a las relaciones que guarda con nuestras necesidades.

Al tipo de definición nacido de este propósito utilitario los ingleses le han dado el significativo nombre de "operational", porque menciona una efectiva operación de medición. La Enciclopedia Francesa nos da una descripción de esta clase de definiciones que nos permite comprender mejor su naturaleza:

> "En todos los dominios que ella aborda, la ciencia comienza por reconocer el fenómeno nuevo en un estudio cualitativo, superficial. Pero hay conocimiento profundo del fenómeno a partir del momento en que se puede medir su dimensión en relación con la magnitud de las causas que le dan nacimiento. Medir una magnitud es atribuirle un número que fija de manera exacta e indiscutible, su intensidad o solamente su estado ante la mirada de cualquiera, y que provee así, por simple aproximación de los números el resultado de su comparación, con una dimensión cualquiera de la misma especie, me-

dida también en otros tiempos como en otros lugares y otras circunstancias".

Como la ciencia biológica fue probablemente una de las más cultivadas y quizá con más éxito en el siglo XIX inglés, observamos que el tratamiento operacional de estas ciencias fue impuesto como una consecuencia surgida de la hipótesis evolucionista y con el propósito de poder actuar transformadoramente sobre la herencia atávica.

La finalidad utilitaria explica la ausencia de objetivos sapienciales en el uso de tales definiciones y al mismo tiempo el carácter economicista que toma la ciencia moderna cuando acentúa sus rasgos positivos. Henry Poincaré escribía que cuando alguien dice que la fuerza es causa de un movimiento, está haciendo metafísica y que tal definición es absolutamente estéril para una medición capaz de asegurar un cálculo. Sir Arthur Eddington aseguraba por su parte que el conjunto de nuestros conocimientos físicos está basado en medidas.

El mundo físico sería un grupo de medidas que reposan sobre una trama oscura, fuera del mundo de la física y cuyo conocimiento, de ser posible, sería absolutamente inútil para instalar sobre la realidad nuestro dominio técnico. Lord Kelvin decía de un modo todavía más tajante: que sólo existe conocimiento científico cuando algo se puede medir y luego expresar numéricamente esa medición. Cuando no se puede medir ni formalizar matemáticamente los parámetros, el conocimiento es precario y poco satisfactorio.

Cuando hablamos de una orientación predominantemente economicista de la espiritualidad inglesa, no desdeñamos todo lo que el pensamiento europeo debe a los ingleses en el campo del espíritu, simplemente señalamos un predominio, una orientación valorativa acentuada y explicamos, mediante ella,

80.- *Encyclopédie Française*, Définition Opérationnel, ed. 1937.

por qué razón fueron los ingleses quienes tuvieron la iniciativa durante el siglo XIX de todos los movimientos que dieron a lo económico un sesgo dominante.

El comienzo.

Para cualquier historiador respetuoso de su oficio, la Inglaterra del siglo pasado es el claro ejemplo de una evolución progresiva condicionada por el predominio de los factores económicos. Pueblo de base productiva agrícola hasta el siglo XVIII y socialmente dominado por una oligarquía terrateniente y comercial, se convierte durante el siglo XIX en el paradigma más brillante de la revolución industrial capitalista, al par que inicia un proceso de democratización que a través de sucesivas etapas lo llevará a la evidente postración de la segunda mitad del siglo XX.

Explicar a toda Inglaterra por el predominio de una preferencia valorativa economicista, es un abuso que dejaría fuera de consideración muchos matices de un pueblo tan rico y complejo. En una perspectiva de revisión histórica más atenta y pormenorizada convendría examinar también los diversos factores espirituales, políticos y sociales capaces de dar cuenta de esa hegemonía indudable que ejerció sobre Europa durante más de cien años. Todavía existen personas muy dispuestas a ver en el régimen liberal inglés la causa eficiente de sus triunfos y señalar su sistema parlamentario como la panacea de los males políticos que afectan a otros países.

La prosperidad de un pueblo no suele ser tan simple como quieren nuestras recetas. El triunfo de la Inglaterra decimonónica es resultado de muchos factores convergentes y entre los cuales no se puede desconocer la influencia positiva del liberalismo y del democratismo, siempre que se considere ambas fuerzas en el contexto dinámico que hace a la realidad inglesa de la época.

Sin el efectivo dominio de una clase social que llevaba casi tres siglos en posesión de sus títulos nobiliarios y de su prestigio gobernante, si la influencia de una burguesía en ascenso permanente, pero condicionada en su actividad y en sus ideas por el ascendente de la aristocracia, los males inherentes al igualitarismo democrático se hubiesen hecho sentir con más rapidez y la Inglaterra de Peel, Gladstone, Disraeli y Palmerston no hubiera sido lo que fue.

El régimen social era aristocrático y hasta bien cubierto el primer cuarto del siglo XIX, la situación de un vasto pueblo oprimido: proletarios, católicos e irlandeses era lo suficientemente mala como para hacer prever las peores consecuencias sociales. El mundo obrero había experimentado en sus carnes las consecuencias de las grandes crisis que sucedieron a las guerras napoleónicas y las reacciones represivas provocadas por las rebeliones que esas mismas crisis inspiraron.

Pero durante el período comprendido entre la coronación de Jorge III y el de su hijo Guillermo IV, la fisonomía de Inglaterra tuvo un cambio radical. Amplios espacios cultivados para la producción agrícola ganadera, se convirtieron en populosas ciudades llenas de fábricas y de suburbios obreros. Los primeros caminos de hierro surcaron las campiñas impolutas de la vieja Inglaterra pastoril y los barcos a vapor lanzaron sus columnas de humo sobre el Támesis, el Trent o el Clyde. Nuevas fuentes de materia prima se abrieron a la explotación y el ritmo del movimiento económico se hizo más intenso. Mayores comodidades y bienes materiales más numerosos fueron ofrecidos a quienes podían adquirirlos y una miseria, todavía más intensa, afectó a la inmensa mayoría de los desheredados, víctimas de la suciedad, la especulación sobre los terrenos, el hacinamiento y la crápula ofrecida a todo ese submundo por la hez de los comerciantes.

El crecimiento democráfico fue un claro indicio de estos cambios y explica las precarias comodidades de esos centros urbanos súbitamente superpoblados. De cinco millones y medio de habitantes que se calcularon en 1700, llegó a dieciséis millones y medio según el censo de 1831.

Durante el siglo XVIII, la mayor parte de la población británica vivía del trabajo de la tierra y las primeras industrias nacieron en estrecha conexión con las faenas rurales: industria de la lana y posteriormente la de la hulla. Las condiciones de vida variaban de un lugar a otro y las tareas se efectuaban en el seno de organizaciones casi familiares.

Los tejidos de lana han sido en todas partes uno de los principales recursos de la economía paisana. En Gran Bretaña alcanzó, por una serie de causas, un rápido incremento y aunque en sus comienzos fue solamente productora de materia prima que se elaboraba posteriormente en los Países Bajos, pronto los eslabones de la cadena productiva estuvieron en manos británicas.

> "La importancia de esta industria ante los ojos de los gobernantes está atestiguada por una larga lista de medidas que tratan de la exportación de lanas, la emigración de esquiladores y la creación de fábricas para proveer de tejidos de lanas al mercado nacional. El pueblo es exhortado y en oportunidades compelido a vestirse con materiales ingleses"[81]

El mismo autor señala que no había lugar, en las campañas de Inglaterra y Gales en donde la industria de los tejidos de lana no ocupara una gran parte del tiempo de los paisanos y agricultores. Pero indica también que en algunos lugares como East Anglia y Yorkshire, la gente comenzó a especializarse en este tipo de industria y con la especialización complicó los procedimientos. Nacieron los primeros telares mecánicos y con ellos un obrero que comienza a desvincularse de las labores de labranza.

81.- ASTHON, T.S., *The Industrial Revolution 1760-1830*, Oxford University Press, 1968, p. 22.

Las fábricas de tejido aumentaron cuando se importó la materia prima de las colonias y de los países sin desarrollo industrial que entraban en contacto con el creciente tráfico inglés. Los hilos de lino y algodón tomaron un auge extraordinario cuando la producción norteamericana, levantina, turca e india llegó hasta Inglaterra y alcanzó las numerosas fábricas que se instalaron especialmente en Lancashire y en los Lowlands escoceses.

Los comienzos de la industria hilera fueron como para inspirar el título de la novela de Llowellyn "Cuán verde era mi valle", porque los propietarios de la tierra fueron los primeros en explotar las minas de carbón existentes en sus terrenos. La incipiente industrialización se hizo de acuerdo con exigencias de una organización de trabajo que podría ser llamada paisana, para señalar su carácter familiar y al mismo tiempo agrícola.

En la medida que la hulla comenzó a aplicarse en la industria automotriz y a convertirse en alimento de los hornos fabriles, se buscó procedimientos más eficaces de extracción y aumentó extraordinariamente el número de las personas empleadas en esa faena. Pronto dejó de ser un trabajo anexo a la agricultura y se convirtió en uno de los más importantes y técnicamente complicados del siglo XIX. El uso de niños, más tarde de poneys y finalmente de carriles, señalan las etapas de una evolución progresiva, en la que no faltan los ingredientes revolucionarios, ni la feliz intervención de la ciencia.

Los nuevos procedimientos técnicos al servicio de las industrias, provocó, en su primer momento, la concentración industrial y ésta la inversión de grandes capitales y la reunión de numerosos obreros en los diversos talleres. Crecieron las fábricas y el costo de las maquinarias exigió la acumulación de la materia prima para mantener todo ese aparato en constante movimiento.

Los inventos.

No es mi propósito hacer una descripción de los diversos inventos que fueron transformando paulatinamente los procedimientos de la manufactura inglesa en el siglo XIX. Me limito a considerar sus consecuencias en la más importante de las industrias, la metalurgia.

En sus comienzos, las máquinas no fueron muy numerosas ni desempeñaron un papel decisivo, pero la sustitución de la leña por el carbón de piedra, determinó la creación de hornos de alta temperatura y permitió cambios en la elaboración del hierro, que revolucionó la manufacturación de herramientas. La introducción de motores mecánicos no fue rápida, pero a fines del siglo XVIII, Inglaterra tiene las primeras máquinas de vapor que reemplazan a los motores hidráulicos.

El vapor se aplicó cada vez más al desarrollo de la industria y su éxito tuvo como consecuencia más notable un acelerado incremento de la producción. La química figura entre las ciencias que más contribuyó en ese momento al crecimiento industrial.

Henri See considera que la difusión del maquinismo aseguró el triunfo de la industria, pero que no fue su causa más importante:

> "...que la concentración industrial se debe mucho menos a la introducción del maquinismo que a la multiplicidad de las operaciones técnicas que requieren las diversas manufacturas: en la industria textil la concentración proviene de la complejidad del proceso productivo que hizo indispensable la intervención del capitalismo comercial; en el estampado de telas fue resultado de las condiciones muy particulares de esa fabricación. El maquinismo sólo reforzó una transformación ya realizada o en vías de realizarse".[82]

82.- SEE, Henry, *Origen y Evolución del Capitalismo Moderno*, F.C.E. México 1944, pp. 180-81. Desde un punto de mira marxista, ver BEAUD, Michel, *Histoire du Capitalismo*, ed. du Seuil, Paris 1981.

Según See, cuando se estudia la economía durante el siglo XVIII, se observa que las empresas que adoptaron la forma capitalista en el sentido moderno del término, no fueron aquéllas en que el maquinismo había alcanzado un mayor desarrollo, sino las que por su misma naturaleza resultaban de una producción más costosa. El ejemplo que sirve para verificar este juicio, es el de las industrias mineras. Éstas fueron explotadas en sus comienzos por los dueños de la tierra, pero con tan poca eficacia que el Parlamento decretó en 1744 que ninguna mina podía ser explotada sin concesión real. La medida se fundaba en la escasa aptitud de las pequeñas empresas para extraer el material con relativa abundancia. Solamente compañías muy ricas podían introducir los adelantos técnicos necesarios: sondajes, aperturas de galerías, pozos, ventilación, drenaje por medio de bombas, etc.

> "Estas compañías y sociedades por acciones, llamadas también comanditas por su carácter colectivo, tenían el aspecto de grandes empresas capitalistas".[83]

See estudió especialmente el desarrollo del capitalismo industrial francés, pero lo que dice sobre las condiciones de este proceso en la nación gala, se puede aplicar, con ligeras variaciones y tomando en cuenta su mayor energía, precocidad y celeridad, a Inglaterra.

Junto al desarrollo del capital financiero, viene la necesidad de asegurar el crecimiento de la industria y la aplicación de los medios técnicos indispensables para un rendimiento remunerador. Para alcanzar este fin, se debió integrar las actividades que convertía a los centros industriales en sedes de múltiples

83.- *Ibíd.*, p. 182.

actividades y cuya característica más notable era la subordinación de lo comercial a lo industrial.

Dos consecuencias inmediatas trajeron estas grandes concentraciones: la especialización de las tareas y el aumento de la población. La primera formará, con el correr del tiempo, un proletariado obrero totalmente determinado por las exigencias de una labor mecanizada. La segunda, creó los primeros movimientos sociales e inspiró una política que tendió, desde el primer momento, a disminuir las miserias provocadas por las aglomeraciones:

> "El fenómeno llegó a su máximo en Inglaterra, en donde no solamente la población rural aumentó en proporciones enormes, sino en donde toda una Inglaterra nueva —la del norte y la del oeste— dejó en segundo plano a la vieja Inglaterra de los condados del Sur".[84]

Una de las primeras medidas favorables para el progreso del capitalismo en Inglaterra fue la organización de los créditos. Había más de 750 bancos distribuidos en las diversas regiones del Reino, muchos de ellos pertenecían a capitales privados o dirigidos por pequeñas sociedades. El más importante seguía siendo el Banco de Inglaterra, cuyas medidas no siempre favorecieron el desarrollo de la industria. A partir de 1813 se reconoció a los industriales la libertad para contratar y a los jueces de paz se les dio autoridad para que fijaran los salarios.

No se puede determinar la tónica general bajo la que obraron los jueces de paz. Los había de distintas categorías y con diferentes intereses con respecto a la industria naciente. Algunos fueron partidarios de conceder a los patrones la parte del león. Otros más solidarios con sus clientes paisanos defendieron su gente como pudieron contra una opresión que venía impuesta por el nuevo sistema de trabajo. La abolición de la reglamenta-

84.- *Ibíd.*, p. 186.

ción sobre la situación de los aprendices trajo como inmediata consecuencia esa terrible explotación de los niños que tantas protestas levantó.

Las fábricas de paños de lana tuvieron una evolución más lenta, porque tropezaron en su desarrollo con las viejas corporaciones medievales que se oponían a la modernización del proceso. Hasta 1850 los tejedores a mano eran todavía numerosos y escasos los grandes establecimientos con tejedoras mecánicas.

A partir de 1836, un año antes del advenimiento al trono de la Reina Victoria, la construcción de una serie de líneas férreas conmovió toda la economía del país y dio celeridad a la transformación industrial. Se crearon numerosas sociedades anónimas tanto para la explotación de industrias como para su organización financiera. Junto con este movimiento nacieron las primeras leyes sociales tendientes a defender las condiciones de vida de un proletariado que parecía condenado al exterminio.

Se dio el caso que aparecieron en Inglaterra hombres como Owen y Cobden que profundamente interesados en el desarrollo económico industrial, sintieron una gran preocupación por el problema social y humano de los obreros. Cobden, de quien nos ocuparemos con más detenimiento en un capítulo posterior, es un típico representante de esa espiritualidad formada bajo la doble influencia del utilitarismo económico y el evangelismo social. "Self made man" pertenecía a una familia de campesinos arruinados. Hizo su carrera de honores en el comercio donde empezó como modesto "mozo de mandados" y terminó en los más altos cargos. Viajó por los EE.UU., conoció el Continente y visitó los países levantinos y culminó en Manchester la consolidación de una cuantiosa fortuna.

El conocimiento de la situación económica del país lo llevó a interesarse por las relaciones del trabajo, seguro de que sin una política social más amplia el capitalismo no podría cumplir su misión progresiva. Fue ardiente partidario del "libre cambismo" y, cosa curiosa, rompió lanzas por él en el preciso momento en que las leyes proteccionistas del trigo inglés conspiraban contra la posibilidad de obtener un precio más bajo para la comida por antonomasia de la clase obrera. Su lucha contra la "ley del trigo" fue organizada con gran eficacia publicitaria y obtuvo una amplia adhesión del Parlamento y del ministerio encabezado por Robert Peel.

La libertad económica pasó a ser un artículo de fe y posteriormente le fue atribuida la prosperidad que reinó en Inglaterra desde 1850 hasta 1873. Peel contribuyó con entusiasmo a su sostenimiento y desde que fue ministro del interior, se preocupó por abolir todos los impedimentos que pesaban sobre ella. A su iniciativa se debe la derogación del "Bill of test" y la emancipación de los católicos a quienes no les estaba permitido cumplir funciones de responsabilidad en el orden público.

Capitalismo y trabajo.

Marx escribió el "Manifiesto Comunista" en 1847, cuando las relaciones entre el capital y el trabajo parecían exasperar cada día más sus contradicciones económicas. El diagnóstico de la situación y su pronóstico dependían, para Marx y sus discípulos, de la acentuación de esta pugna, hasta el punto que años más tarde lamentaría, en una de sus cartas a Engels, que la condición obrera en Inglaterra no fuera todo lo desesperada que debiera ser para que se dieran las condiciones necesarias para la revolución.

En verdad, el capitalismo, como elemento promotor de la producción, no era necesariamente enemigo de la prosperidad de las masas. Diríamos que tal enemistad va contra la lógica de su crecimiento, porque si expande la miseria como afirmaba Marx, cierra para siempre el ciclo productor consumidor y atenta contra su íntima economía.

El predominio del capitalismo comercial hizo caer bajo su dependencia a casi toda la artesanía familiar. Esto abrió el camino para la implantación del capitalismo industrial y provo-

có la ruina de las antiguas corporaciones de oficio. El pequeño campesino se fundió y los maestros artesanos no pudieron competir con los artículos fabricados en serie y mediante una mano de obra más barata. El primer impacto fue desastroso y un proletariado miserable fue la consecuencia del desastre. La gran industria capitalista creó un abismo entre los patrones y los asalariados y en sus comienzos este abismo pudo parecer infranqueable. Marx escribía en el *Manifiesto*, indudablemente influido por la experiencia de Engels en las fábricas inglesas.

> "El obrero moderno, al contrario del antiguo, lejos de elevarse con el progreso de la industria desciende siempre más, por debajo mismo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria y el pauperismo crece más rápidamente que la población y la riqueza. Es pues evidente que la burguesía es incapaz de desempeñar el papel de clase dirigente y de imponer a la sociedad como ley suprema las condiciones de existencia de su clase".[85]

Esta descripción no venía impuesta solamente por las exigencias de la causa revolucionaria, sino que respondía a una situación muy real creada por la aglomeración suburbana, las especulaciones con el valor de los terrenos en la ciudad y el empobrecimiento de campesino y artesanos. No fue tanto una consecuencia del capitalismo como tal, sino de las condiciones sociales en las cuales se impuso este sistema de producción.

La primera reacción de las masas pauperizadas por el capitalismo industrial, fue defender el antiguo orden de cosas y de modo particular se insurgió contra la introducción de las máquinas que venían a competir deslealmente con el trabajo de las manos.

Henri See señala las consecuencias, aparentemente contradictorias, que los obreros, antes de ser clase revolucionaria fue

85.- MARX, C., *El Manifiesto Comunista*, Claridad, Buenos Aires 1967, pp. 39-40.

más bien facción conservadora. Explica la contradicción porque las antiguas corporaciones de oficios, al auspiciar una economía de uso, alimentaban a su hombre y permitían una subsistencia modesta en la mediocre seguridad de un destino.

Los obreros ingleses pidieron que se mantuviera y aplicara la antigua legislación isabelina contenida en el "Statute of Artificiers" de 1563. Querían conservar la institución del aprendizaje, con sus limitaciones al número de los aprendices y la fijación de los salarios hechas por los jueces de paz.

La revolución, como siempre, venía de arriba y los principales innovadores fueron los capitalistas industriales, empeñados en aumentar la producción y seguros de que ésta traería como resultado la riqueza de la nación y por ende un aumento en el bienestar de las masas.

En ese momento fue el dolor y la miseria. La condición de los trabajadores, aunque fue soportada, no podía ser considerada soportable. Con todo, y ya en tiempos del mismo *Manifiesto*, se notaban cambios favorables. Los obreros de las grandes industrias tenían, en 1839, una situación relativamente decorosa. Los que todavía se debatían en la miseria de sus tugurios, fueron los sometidos al régimen de trabajo mixto, medio artesanal y medio obrero.

Para ese tiempo, aparecen las primeras agrupaciones de trabajadores: "The Trade Unions"; muy poco dispuestas para efectuar reclamos violentos como solían hacerlo los "cartistas".

Uno de los delegados a la reunión de trabajadores de Birmingham, hacía notar que el cartismo sólo pudo obtener unanimidad entre los grupos de obreros peor pagados. Los que ganan treinta chelines a la semana, no se preocupan por los que ganan quince, y éstos a su vez se preocupan muy poco por los que ganan cinco o seis. Existía una aristocracia entre los trabajadores como la que había en el mundo burgués.[86]

86.- SEE, H., *Op. cit.*, p. 233.

Pese a los científicos pronósticos de Marx, las ideas socialistas prosperaron menos en la industrializada Inglaterra del siglo XIX que en la campesina Francia de la misma época. Conviene recordar estos desmentidos de la historia para no caer en la tentación de juzgar la vida social en función de una hipótesis de trabajo que impida ver los hechos en toda su complejidad.

Individualismo y religión.

El conocido historiador de la Universidad de Cambridge, G. M. Trevelyan, cuando se ocupa de la llamada época victoriana en su "Historia Social de Inglaterra", nos recuerda que para encontrar una verdadera unidad espiritual en este lapso histórico, habrá que buscarla en dos condiciones fundamentales:

> "Primero, no hubo ninguna gran guerra y ningún temor de catástrofe procedente del exterior; segundo, todo el período se caracterizó por el interés suscitado por las cuestiones religiosas y fue profundamente influido por la seriedad de pensamiento y la autodisciplina del carácter, resultado de la moral puritana. Esta seriedad afectó incluso a los "agnósticos", que durante la última parte del período que nos ocupa combatieron no sólo la ética del cristianismo sino también sus dogmas con creciente éxito, apoyándose en el darwinismo y en los descubrimientos científicos. Además, el movimiento de la Alta Iglesia, originado por los evangélicos que se habían visto iluminados por una nueva luz, heredó esa cualidad del puritanismo. Gladstone, anglo católico de tal progenie, movía el corazón de sus secuaces inconformistas, porque tanto él como sus auditorios, consideraban la vida (incluso la política interior y exterior) como una rama de la religión".[87]

La segunda condición fundamental: el protestantismo religioso consolidó el individualismo racial del inglés y aumentó

87.- TREVELYAN, G. M., *Historia Social de Inglaterra*, F.C.E., p. 528.

la disciplina y la confianza en las propias fuerzas personales. Como lo señala el mismo Trevelyan, el "ayúdate a ti mismo que Dios te ayudará" era el lema favorito de los dirigentes de todas las clases sociales y de todas las condiciones en esa compleja Inglaterra del siglo XIX.

Esta condición del temperamento y del carácter, explica también el sesgo individualista del movimiento social. Organización sí, pero nada más que la necesaria para que el individuo pueda encontrar en ella una defensa contra las inclemencias de la vida y los desafueros de los fuertes, no para perderse en la colectividad y permitir que ella reemplace toda iniciativa personal. Pasarán muchos años antes que los ingleses entiendan el marxismo como una expresión adecuada de sus reclamos.

En la etapa culminante del proceso capitalista, la vida social de Inglaterra está sostenida en su pujante ascensión por todas las energías individuales desatadas. Los ingleses más abandonados por la fortuna, prefieren emigrar a las colonias a abrirse paso a fuerza de puños contra la hostilidad de un medio salvaje, que convertirse en los dóciles esclavos de las organizaciones revolucionarias.

Los que permanecieron en el país y no tuvieron el genio suficiente para vencer el "handicap" de la pobreza, entre el colectivismo idiotizante de las masas levantadas por sus agitadores y el individualismo incapaz de defender con eficacia sus intereses, eligieron la vía media del cooperativismo.

> "A este período corresponde, también, el crecimiento del cooperativismo que tanto ha hecho para impedir la explotación del consumidor por el almacenero y adiestrar a las clases trabajadoras en el gobierno de sí mismas y en la administración de los negocios. Tuvo sus orígenes en la iniciativa de dos docenas de obreros cartistas owenistas de Rodsdale, quienes abrieron en 1844 el 'Almacén de los pioneros de Rodsdale en Towd Lane". Fue un negocio humilde, ya habían fracasado con anterioridad otros intentos de cooperación comercial. Pero estos hombres tuvieron éxito y supieron aplicar el

plan adecuado para la realización de los sueños de Owen. Eran sus reglas: la venta de mercancías a los precios del mercado, seguida del reparto del beneficio sobrante entre los miembros en proporción a sus compras. Así se garantizaba el interés democrático en la administración del negocio, al propio tiempo que se eliminaba el beneficio a expensas del consumidor. Siguiendo estas líneas directrices, alcanzó el movimiento cooperativista un enorme desarrollo antes que finalizase el siglo".[88]

El pujante movimiento de las ambiciones ha modificado la estructura de la sociedad. Aparentemente la pirámide de las jerarquías se mantiene incólume, pero la aparición de los recién llegados ha modificado la fisonomía tradicional de los estamentos y el tono general de las costumbres sociales. El poder político, hasta ese momento en manos de la "gentry" terrateniente pasa a los representantes del comercio y la industria. El proletariado también se estratifica y los obreros más activos y progresistas se convierten en una fuerza con la que se tiene que contar para cualquier empresa política.

Se ha llamado a esta época "El Siglo de la Reina Victoria", el nombre de la ilustre princesa se impuso en las modas, los gustos, la arquitectura y la literatura, no tanto porque la Reina haya impulsado con su genio todas estas expresiones de la espiritualidad inglesa, como por el prestigio de que gozó como símbolo de la unidad del pueblo británico.

"A Disraeli le gustaba decirle que 'todo dependía de ella' y a Victoria le complacía creerlo, mas quien estaba en lo cierto era Gladstone cuando la trataba como a una abstracción en sus momentos de más furia. Victoria ha podido reglamentar el corte de la barba de sus marineros; ha podido —de acuerdo con la opinión— obligar a su gobierno a hacer frente a Rusia, a ocupar Egipto y a socorrer a Gordon

88.- *Ibíd.*, p. 565.

sitiado en Kartum; pero todas las grandes reformas realizadas desde 1867 lo han sido sin su participación y,hasta muchas veces, en contra de sus preferencias. Aunque detestaba a Gladstone y maniobraba secretamente contra él, Victoria se vio obligada a llamarlo tres veces para que dirigiera el gabinete y todavía lo llamará una cuarta vez. Los ministros no son ya servidores de la corona, sino en el marco de la fraseología, lo son del Parlamento y tienden a serlo, cada día más, de sus respectivos partidos".[89]

Es difícil decir en pocas palabras en qué consiste el genio de un pueblo, pero hay momentos en la historia de una nación en que el equilibrio momentáneo de todas sus fuerzas permiten expresar su peculiaridad de un modo casi perfecto. A la Reina Victoria le tocó presidir la época más feliz y enérgica de Inglaterra. Su longevidad, su buen tino y el prestigio que supo conquistar entre sus súbditos, permitieron el uso de su nombre para señalar todo el período que va desde 1837 hasta el fin del siglo.

La constitución de la sociedad inglesa.

La primera parte del siglo XIX estuvo totalmente ocupada por las guerras contra Napoleón. La movilización bélica e ideológica, el temor a la revolución jacobina y las consecuencias desastrosas impuestas por el bloqueo, consumieron la energía del pueblo británico. Hubo un momento en que la paz insular fue puesta rudamente a prueba y los ingleses, como en los últimos años del siglo XVI, se sintieron al borde del precipicio.

El comercio de ultramar se convirtió en una aventura y los mercaderes ingleses, como aquellos corsarios que cargaban con-

89.- CHASTENET, Jacques, *El Siglo de la Reina Victoria*, Argos, Buenos Aires 1948, p. 351.

tra los galeones españoles, resucitaron sus gustos por el riesgo y la inseguridad. Para una raza más cansada o menos fuerte, todos estos peligros hubieren sido funestos, pero para los británicos de ese siglo resultaron altamente estimulantes, y el control que ejercían sobre el mar se vio fortalecido por una serie de invenciones que le permitieron, sin cesar el ritmo de la guerra, responer y consolidar sus armadas.

El cierre, por lo menos relativo, de los puertos europeos, les abrió la perspectiva de otros mercados y permitió llevar a buen término una política de hegemonía marítima de alcance mundial. Extendió su poderío a todos los mares y se apoderó de las llaves geopolíticas que hicieron aún más efectivo ese dominio.

No obstante estas consecuencias positivas de las guerras napoleónicas, la repercusión inmediata sobre las clases pobres de las Islas Británicas fue desoladora. En especial para los trabajadores que habían abandonado el campo para radicarse en torno a los grandes centros industriales. El hambre, la falta de trabajo y el abandono de todas las seguridades obreras corporativas, fueron la lamentable secuela de la guerra. La diferencia económica entre pobres y ricos llegó a ser tan acentuada que hasta Lord Byron, que nunca brilló por su piedad inspirada en la miseria, escribió estos versos inspirados en la situación del momento:

"Mirad cómo trepan esos Cincinatos sin gloria,
Granjeros de la guerra, dictadores de la granja;
las rejas de sus arados fue la espada en manos mercenarias,
sus campos abonados con sangre de otras tierras;
a salvo en sus graneros, envían esos sabinos labradores,
sus hermanos a la batalla. ¿Por qué? ¡Por sus rentas!
Año tras año votan un aumento del ciento por ciento
sangre, sudor y lágrimas arrancadas por millones. ¿Por qué?
[¡Por las rentas!
Rugieron, comieron, bebieron. ¿Por qué viven pues? ¡Por las
[rentas!".

La traducción resta fuerza a la poesía de Byron, pero no le quita el énfasis acusador, directamente dirigido contra la burguesía. La guerra dejó en la miseria a los obreros, pero consolidó las rentas de los dueños de las tierras, de los aventureros del mar y exasperó la dureza individualista de los industriales y los comerciantes que pujaban por meterse en las familias nobles y adquirir con los blasones los gestos y el tipo que les permitiera instalarse con buen empaque en sus recientes riquezas.

Como tuvimos la oportunidad de leer en las reflexiones sobre la Revolución Francesa de Edmond Burke, hubo en Inglaterra muchos ciudadanos que quisieron traer a la Isla "las novedades de la revolución jacobina". Incluso algunos franceses emigrados, como el jefe girondino Brissot, escribían desde Londres panfletos destinados a Francia, en donde se hacían fáciles apologías y se pintaba un cuadro idílico de las conquistas sociales muy aptos para entusiasmar a quienes no tenían nada que perder en una empresa revolucionaria. Es demasiado conocida la figura de Tom Paine para detenernos a examinarla. Señala una tentación del espíritu inglés y de ningún modo una fuente de inspiración capaz de explicar la historia de esa nación.

Por lo demás, como advierte Trevelyan, sería un error juzgar la situación social de toda Inglaterra sobre la miseria de un proletariado poco numeroso y fundamentalmente limitado a cierto tipo de trabajo. Las otras clases sociales habían progresado y las condiciones de la vida eran superiores a las del siglo anterior. Como siempre en estos casos, no faltaron los críticos que veían en el aburguesamiento de las promociones campesinas un signo de decadencia y anunciaban con entusiasmo las catástrofes provocadas por la molicie y las costumbres ociosas. Los siguientes versos, escritos en 1843 y citados por Trevelyan, dan muestras de esta irritación moral que el mejoramiento del bienestar social produce en los espíritus agriados:

"Viejo estilo:
el hombre al arado,

la mujer a la vaca;
la muchacha a la rueca,
el muchacho al granero,
y la renta asegurada.

Nuevo estilo:
el hombre coche,
la mujer seda y satén;
la señorita piano,
el muchacho griego y latín,
y todos salen en la gaceta".

La Reina es reina de todos los ingleses, pero sus súbditos nobles están mucho más cerca de ella que el resto de la población. La aristocracia, formada durante los cambios acaecidos en los siglos XVI y XVII, consolidó sus posiciones y con la firmeza de sus justos títulos adquirió los modales que faltaban a sus antepasados.

Los primeros de todos los nobles son los pares del Reino que integran la Cámara de los Lores. No hay gobierno que no tenga varios lores o parientes de lores en su gabinete y no hay advenedizo que no imite la prestancia, el modo de hablar y hasta los vicios de estos grandes señores que imponen su poder, sus modas y su lenguaje.

Los nobles y muchos nuevos ricos aceptados en el gran mundo, constituyen la alta sociedad. Se educan en Eton, Rugby u Oxford, se llaman entre sí por sus nombres de pila o por sus sobrenombres, y aunque en general mantienen muchas costumbres del siglo anterior, la necesidad de encontrar apoyo en la burguesía ha quitado a sus hábitos mucha de aquella grosera espontaneidad que fue tan típica en la pasada centuria. Un verdadero sobreviviente como el Duque de Wellington sólo resultaba soportable en honor a sus victorias. Los pares del siglo XIX bebían menos, juraban más bajo y procuraban no escandalizar demasiado a las clases medias por la procacidad de sus amoríos.

La aristocracia.

En la vida política existen ciertas verdades que no siempre son apreciadas con la debida ecuanimidad. Una de ellas es que la democracia sólo resulta soportable cuanto está contenida por un monarca y encuadrada en los usos de una nobleza de sangre. En estado químicamente puro, es el fin de la vida social.

Inglaterra, durante el siglo XIX, se dio el lujo de una serie de reformas democratizantes sin perder un ápice de su esbelto entrenamiento. Así se lo permitió la variedad y la riqueza de sus situaciones sociales. En cuanto el delirio igualitario haga tabla rasa de las desigualdades prohijadas por el sistema de las libertades aristocráticas, la Inglaterra victoriana habrá alcanzado su fin, y se inicia el largo crepúsculo de la Inglaterra laborista.

M. Nancy Mitford escribió en 1956 un corto ensayo sobre la agonizante aristocracia inglesa que con algunos retoques, puede servir para conocer la modalidad de este estamento en el tiempo de su esplendor victoriano. La señora Mitford reconocía que aún al borde de su decadencia era la única aristocracia que subsistía en el mundo signado por la última guerra mundial. Es casi seguro que este poder de sobrevivencia se debe, más que nada, al origen burgués de sus comienzos. [90]

Se formó con la destrucción del Antiguo Régimen y adquirió su fortuna gracias al comercio, al corso, a la usura y al despojo de los bienes eclesiásticos. No fue como la francesa o la española exclusivamente militar y nunca consideró infames los oficios y hasta las trapacerías que daban dinero. Esta amplitud les permitió enfrentar con éxito los cambios valorativos de la nueva sociedad y convertirse en una suerte de vanguardia privilegiada de la pujante ascensión burguesa.

Los nobles franceses tampoco hallaron grandes inconvenientes en "grasser ses terres avec un peu de merde", pero in-

---

90.- MITFORD, Nancy, *L'Aristocratie Anglaise*, "Preuves" N° 69, Noviembre de 1956.

corporaron el abono burgués a los campos. Frante al auge comercial, permanecieron altivamente ineptos. Cuando iniciaron la Revolución de 1787 quisieron jugar un papel parecido al que habían desempeñado los ingleses, pero carecían del poder que les dio a aquéllos la efectiva posesión del dinero y el hábito de los negocios. Esto explica su fracaso y el anacronismo de sus gestos durante el proceso revolucionario.

El poder político de la aristocracia inglesa provenía de dos fuentes principales: la Cámara de los Lores y la Reina. La primera, porque era el lugar donde se ejercía de manera efectiva su influencia en la conducción del país; y la segunda, porque de la Reina emanaba el honor que constituye las nuevas pairías y da a la nobleza en sentido propio.

Otra diferencia que conviene señalar entre la aristocracia inglesa y la de otros países es que en Inglaterra sólo es noble, en el sentido cabal del término, el mayor de los hijos de un par, es decir el único heredero de su título. Los otros miembros, mujeres y hombres, pertenecen al común aunque puedan añadir a sus nombres el título de "knights". Lo mismo sucede con todos los descendientes de segundones. No obstante, estos vástagos nobles heredan con qué vivir dignamente y reciben una educación en consonancia con su clase, beneficiándose en los colegios con numerosas relaciones y vínculos sociales que valen, por sí mismos, una respetable fortuna. Por todas estas razones, si no es tonto, podrá abrirse un porvenir en la política, las colonias, la marina y el comercio.

> "La regla de la progenitura —escribe Ms Mitford— ha mantenido las inmensas fortunas de los lores ingleses y ha contribuido fuertemente a la formación de nuestro sistema de clases".

Conviene advertir que la aristocracia inglesa, como su mismo origen lo demuestra, no es un estamento cerrado. En primer lugar, porque los títulos de nobleza son un privilegio que el monarca puede atribuir a nuevos postulantes; y en segundo

lugar, porque la educación, los modales y las opiniones de esta nobleza pertenecen de hecho a un mundo social mucho más extenso que el de su clase.

Cuando un burgués ha adquirido una fortuna considerable y ha demostrado con su comportamiento que era digno de entrar en los cuadros e la aristocracia, no le ha sido difícil conseguir el título que permitirá a su primogénito llamarse el segundo, tercero o quinto "baronet" Lord X. Con el tiempo, sus blasones adquirirán, junto con sus modales, esa pátina que pone la buena solera. Una verdadera aristocracia necesita antigüedad en el puesto de comando para que los gestos adquieran esa soltura y naturalidad que no tienen los de los advenedizos.

Esta apertura de la aristocracia inglesa hacia la burguesía se hace sentir también en las relaciones matrimoniables de sus miembros. No interesa tanto el "pedigree" como las condiciones individuales. Si éstas vienen condimentadas con la posesión de un buen terreno en el predio de una gran ciudad, tanto mejor para efectuar un buen enlace. El amor a la manera inglesa no está reñido con la fortuna.

La vieja sangre normanda, si nos atenemos a los rumores, hace tiempo que ha desaparecido de las venas sajonas. Ms Mitford recoge los siguientes dichos que son de circulación corriente entre los mismos aristócratas:

> "Ningún inglés actualmente viviente hubiera sido juzgado digno de viajar en la carroza del Rey de Francia". "Nadie tiene sangre normanda en Inglaterra". "La verdadera nobleza fue aniquilada en la Guerra de las dos Rosas".

Asegura la autora que éstas y otras frases por el estilo tienen su parte de verdad, pero que deben aceptarse con las siguientes precauciones: muchas de las más viejas familias inglesas no han recibido nunca títulos de nobleza. Cita varias de ellas que pueden remontar sus antecedentes hasta Guillermo el Conquistador, como los Malet, Gifford y Crosley, sin olvidar los

Scops, que ni siquiera son pares, y probablemente si se les ofreciera una pairía la rechazarían con altivez.

Normandos o no, los nobles de Inglaterra son primos de la Reina, y con esta designación, la soberana se dirige a ellos en las ceremonias oficiales. Lo importante es el estilo, y en este sentido, tanto los aristócratas recientes como los más antiguos, cultivan modales que los hace partícipes de una misma manera de vivir. Su principal papel es el comando, para eso se entrenan y se educan, y nadie, por muy democrático que fuere, puede negar que no hayan respondido con valor a las exigencias de sus cargos, tanto militares como políticos.

El estilo aristocrático exige un tranquilo desdén por los negocios lucrativos, y aunque esto pudo no haber sido así en los orígenes, los buenos descendientes han perdido la marca del viejo pirata, del comerciante o del usurero, y se limitan sobriamente a heredar si son mayorales, o a tener con qué vivir decorosamente si no lo son. Cuando la fortuna no alcanza para un retiro holgado, vegetan en la oscuridad de alguna casa familiar y allí se extinguen sin hacer mucho ruido.

> "Nadie entra en el Parlamento con el propósito de hacer fortuna y no se ve a la riqueza procurar puestos en el Estado. Nuestros embajadores ante las potencias extranjeras son diplomáticos de carrera, no son millonarios deseosos de avanzar en el mundo de los negocios".

Señala también nuestra autora que esta indiferencia por las ganancias tuvo y tiene entre los nobles, aspectos criticables, quizá el peor de todos haya sido la costumbre de mantener grandes extensiones de tierra para el deporte de la caza. Tal uso de las propiedades campesinas estaba agravado, en los primeros años del siglo XIX, por las terribles penas impuestas a los cazadores furtivos, muchos de los cuales eran pobres diablos en busca de una liebre o un conejo para meter en la olla.

Otra institución ligada a la nobleza, fue la Iglesia de Inglaterra. Era, si se puede decir así, su obra. La aristocracia inglesa

sintió por ella una suerte de orgullo separatista, que la ponía un poco por encima "de los organilleros italianos" que constituían los planteles de la Iglesia Católica. Ir a la Iglesia era un acto social. No se busque en el aristócrata inglés ningún celo religioso y desde el movimiento de Oxford, acaecido en la primera mitad del siglo XIX, existió una gran desconfianza por toda investigación de antecedentes apostólicos. Escribe André Maurois en su excelente "Disraeli", que para su protagonista:

> "La Iglesia de Inglaterra fue una gran fuerza histórica que era necesario respetar y sostener, pero la idea que se pudiera conceder alguna importancia a la letra de las doctrinas no pasaba por su espíritu".[91]

Es cierto que Disraeli no era noble, pero su mimetismo judío le había permitido asumir el estilo de la nobleza con algunas variaciones barrocas que no dejaban de agradar.

La burguesía.

El término "snob" —*sans noblesse*— fue inventado por los ingleses para calificar a todos aquéllos que, sin poseer títulos ni antecedentes aristocráticos, emulaban el estilo y el modo de vivir de los nobles y hacían cualquier cosa para asistir a sus reuniones o ser invitados a sus fiestas. La sigla "snob" colocada detrás de su nombre, señalaba su condición social. No todos los burgueses fueron "snobs" en su sentido más peyorativo, pero lo fueron generalmente en su gusto por copiar el estilo aristocrático y aceptar sus costumbres. En retribución, la nobleza se cuidó muy bien de contrariar los gustos y las disposiciones re-

91.- MAUROIS, André, *La Vie de Disraeli*, Gallimard, Paris 1928, p. 137.

ligiosas y económicas de la burguesía. Como escribe Belloc en su "Historia de Inglaterra":

> "Se puede decir que, a fines de este período, todo peligro había pasado; y, sobre todo es esencial para la comprensión de la Inglaterra de nuestros días observar que, aunque todo lo realizó la clase dirigente que siguió al frente del país durante gran parte de otra generación sin haber claudicado todavía, no hizo nada en contra de la opinión pública. Se aceptaron hasta los más impopulares instrumentos de opresión capitalista, y el proceso del cambio no originó protestas ni aprobaciones en general. Porque no sólo se revelaba la clase social que gobernaba, sino el temperamento aristocrático de todo el pueblo inglés, es decir, su adhesión al gobierno, regido por una clase directora. Clarendon, que conocía bien a sus compatriotas, dijo certeramente hace doscientos años que los ingleses prefieren dejar que las grandes cosas las hagan unos pocos. De aquí la frase: el patriotismo es la religión de los ingleses. Fue una sociedad unida por completo, no sólo por el espíritu aristocrático, sino también por la fuerza del patriotismo, sobre la que el Estado industrial moderno cimentó su poderío".[92]

No hubiéramos dicho nada de la burguesía inglesa del siglo XIX si no hiciéramos referencia a los pequeños ahorristas que se enriquecieron con los fondos públicos y cuya cantidad, calculada en unos 250.000 personas, constituía un poder digno de ser tenido en cuenta por los gobernantes. Estos burgueses se sumaron a los comerciantes, a los industriales y a todo eso que puede llamarse en general "los pequeños tenderos", para formar esa clase media que tanto prosperó durante la época victoriana y cuyas ideas reemplazarían a las de la aristocracia en la orientación de la política.

La Cámara de los Lores era la palanca más importante del gobierno, pero la Cámara de los Comunes hizo sentir una presión cada vez más fuerte a lo largo de todo el período. Los miembros de esta Cámara eran reclutados entre los cadetes de las grandes familias y los representantes de las clases más adineradas. La reforma electoral de 1832 abrió el acceso al Parlamento a las clases medias y se eliminó la representación de los llamados "burgos podridos", porque, careciendo de un número suficiente de ciudadanos, tenían una representación mayor que los grandes centros industriales. Eran resabios casi feudales de la tutela nobiliaria, ahora sustituidos por miembros de una burguesía dispuesta para el mando.

92.- BELLOC, H., *Historia de Inglaterra*, Pegaso, Madrid s/f, p. 575.

La ley electoral no sólo modificó la admisión de candidatos, sino que introdujo algunas reformas en el criterio censitario de los sufragantes. Todos los habitantes de Inglaterra, mayores de edad y que pagaran una contribución anual de diez libras al Estado podían votar y elegir diputados para la Cámara de los Comunes.

No era la revolución jacobina, pero muchos lo creyeron así, especialmente los propietarios de los "burgos podridos", que disponían de varias bancas cada uno en la Cámara baja. Lord Dudley aseguró que Inglaterra derivaba peligrosamente hacia la república. Wellington, montado sobre sus coturnos, escribió esta amarga profecía que, con distinto ánimo, hacía eco a las de Marx:

> "De aquí a dos años no quedará un rey en Europa y, de aquí a cinco, toda propiedad será abolida".

Los burgueses estaban entusiasmados y veían aproximarse, sin las anunciadas catástrofes, una época de provechosos negocios en el cuadro clásico de la sociedad que ellos respetaban Los nuevos diputados no habían asistido a las mismas escuelas públicas que los antiguos, pero trataban de imitarlos acomodando sus pasos a los de ellos. Como escribe Chastenet:

> "Aunque la reforma de 1832 logró hacer perder a la aristocracia algo de su omnipotencia política, su prestigio quedó intacto. Intac-

ligiosas y económicas de la burguesía. Como escribe Belloc en su "Historia de Inglaterra":

> "Se puede decir que, a fines de este período, todo peligro había pasado; y, sobre todo es esencial para la comprensión de la Inglaterra de nuestros días observar que, aunque todo lo realizó la clase dirigente que siguió al frente del país durante gran parte de otra generación sin haber claudicado todavía, no hizo nada en contra de la opinión pública. Se aceptaron hasta los más impopulares instrumentos de opresión capitalista, y el proceso del cambio no originó protestas ni aprobaciones en general. Porque no sólo se revelaba la clase social que gobernaba, sino el temperamento aristocrático de todo el pueblo inglés, es decir, su adhesión al gobierno, regido por una clase directora. Clarendon, que conocía bien a sus compatriotas, dijo certeramente hace doscientos años que los ingleses prefieren dejar que las grandes cosas las hagan unos pocos. De aquí la frase: el patriotismo es la religión de los ingleses. Fue una sociedad unida por completo, no sólo por el espíritu aristocrático, sino también por la fuerza del patriotismo, sobre la que el Estado industrial moderno cimentó su poderío".[92]

No hubiéramos dicho nada de la burguesía inglesa del siglo XIX si no hiciéramos referencia a los pequeños ahorristas que se enriquecieron con los fondos públicos y cuya cantidad, calculada en unos 250.000 personas, constituía un poder digno de ser tenido en cuenta por los gobernantes. Estos burgueses se sumaron a los comerciantes, a los industriales y a todo eso que puede llamarse en general "los pequeños tenderos", para formar esa clase media que tanto prosperó durante la época victoriana y cuyas ideas reemplazarían a las de la aristocracia en la orientación de la política.

La Cámara de los Lores era la palanca más importante del gobierno, pero la Cámara de los Comunes hizo sentir una presión cada vez más fuerte a lo largo de todo el período. Los miembros de esta Cámara eran reclutados entre los cadetes de las grandes familias y los representantes de las clases más adineradas. La reforma electoral de 1832 abrió el acceso al Parlamento a las clases medias y se eliminó la representación de los llamados "burgos podridos", porque, careciendo de un número suficiente de ciudadanos, tenían una representación mayor que los grandes centros industriales. Eran resabios casi feudales de la tutela nobiliaria, ahora sustituidos por miembros de una burguesía dispuesta para el mando.

La ley electoral no sólo modificó la admisión de candidatos, sino que introdujo algunas reformas en el criterio censitario de los sufragantes. Todos los habitantes de Inglaterra, mayores de edad y que pagaran una contribución anual de diez libras al Estado podían votar y elegir diputados para la Cámara de los Comunes.

No era la revolución jacobina, pero muchos lo creyeron así, especialmente los propietarios de los "burgos podridos", que disponían de varias bancas cada uno en la Cámara baja. Lord Dudley aseguró que Inglaterra derivaba peligrosamente hacia la república. Wellington, montado sobre sus coturnos, escribió esta amarga profecía que, con distinto ánimo, hacía eco a las de Marx:

> "De aquí a dos años no quedará un rey en Europa y, de aquí a cinco, toda propiedad será abolida".

Los burgueses estaban entusiasmados y veían aproximarse, sin las anunciadas catástrofes, una época de provechosos negocios en el cuadro clásico de la sociedad que ellos respetaban Los nuevos diputados no habían asistido a las mismas escuelas públicas que los antiguos, pero trataban de imitarlos acomodando sus pasos a los de ellos. Como escribe Chastenet:

> "Aunque la reforma de 1832 logró hacer perder a la aristocracia algo de su omnipotencia política, su prestigio quedó intacto. Intac-

92.- BELLOC, H., *Historia de Inglaterra*, Pegaso, Madrid s/f, p. 575.

tos quedaron también sus castillos, sus parques, sus cotos de caza, sus bosques, sus caballos de carrera, sus jaurías, sus palacetes londinenses, su confianza en sí mismos y sus amplias maneras de concebir la existencia".[93]

Señala el mismo autor que las fronteras entre las diversas categorías burguesas, no son siempre fáciles de trazar. Muchos limitan con la aristocracia, mientras otros se mezclan casi con el pueblo. Algunos se distinguen por haber asistido a una simple escuela de gramática y otros porque pertenecen a algunas de las sectas reformadas y toman la religión con una seriedad indigna de un "gentleman". Tanto unos como otros de estos burgueses tienen gustos y costumbres que hacen reír a los verdaderos aristócratas, pero como buenos ingleses, acentúan su capacidad de trabajo y su confianza en las aptitudes individuales.

Las ciudades se pueblan de nuevas casas burguesas confortables y limpias, aunque no precisamente bellas. La fealdad de todos esos barrios repentinamente crecidos en los alrededores de las fábricas, fueron puestos enfáticamente de relieve por David Hebert Lawrence:

"El gran crimen cometido por la burguesía adinerada y los promotores de la industria en plena época victoriana, fue condenar a los trabajadores a la fealdad; insignificantes, deformes y feos suburbios, fea religión, fea esperanza, feo amor, ropas feas, feas provisiones, casas feas, feas relaciones entre los trabajadores y los patrones. El alma humana necesita a la belleza, más que al pan".

Tal vez la realidad social no mereció en todos sus aspectos una condena tan definitiva, pero el poeta tenía razón, y nadie podía escapar a la impresión de fealdad en cuanto se ponía en contacto con esos arrabales donde la burguesía industrial me-

---

93.- CHASTENET, J., *Op. cit.*, p. 52.

tió a los obreros. No salían mucho mejor parados los pretensiosos "bulevares" de los nuevos ricos, con su ostentosa manifestación de poderío.

EL PROLETARIADO: CAMPESINO Y CIUDADANO.

La emigración del campo a la ciudad es el hecho social más notable del siglo XVIII. El éxodo continúa sin descanso durante todo el siglo XIX. Estos emigrantes dejaban sus aldeas, sus costumbres ancestrales, sus antepasados, y se dirigían hacia los grandes centros industriales, donde se hacinaban en conventillos mugrientos, sin aire, sin limpieza y condenados a jornadas de trabajo verdaderamente agotadoras. Mal vestidos y peor alimentados, justificaban plenamente la amarga diatriba de Lawrence.

Dentro de este mundo suburbano, los alojamientos más feos y miserables pertenecían a los emigrados irlandeses. Asegura Trevelyan en su "Historia Social de Inglaterra", que los obreros fabriles, al igual que los mineros, vivían como sus patrones en los alrededores de la mina o de la fábrica, pero claramente separados de ellos por el carácter y la calidad de sus respectivas habitaciones. Recuerda que en las fincas rurales, la separación entre patrones y peones no era tan tajante, y en casi todas las casas de Inglaterra compartían la mesa y el pan.

"La desdeñada humanidad que se agrupaba en las fábricas y minas, carecía aún de toda clase de servicios sociales y de diversiones que la compensaran de la pérdida de comodidades y tradiciones de la vida campestre. Ni la Iglesia ni el Estado se preocupaban por ellos en lo más mínimo".

Este cuadro lúgubre pertenece a la primer parte de la época victoriana, o con más precisión todavía, a la etapa del reinado anterior. Cuando la Reina Victoria se hace cargo del trono de

Inglaterra, el espíritu de la reforma social sopla sobre el país y comienza un tiempo de correcciones que modificarán saludablemente este panorama de injusticias.

E. C. Midwinter, en un estudio sobre la situación social en la época victoriana, se pregunta cuál podía ser la incidencia de la pobreza en este nuevo medio creado por circunstancias tan diversas. Señala que en 1834 se hizo una encuesta en 3.000 parroquias y ciudades de Inglaterra, por los miembros de la "Poor Law Commission" y sobre una población calculada en unos trece millones de habitantes, había un millón y medio de pobres en el sentido cabal del término. Pero para el tiempo de la encuesta, había ya diez años que se legislaba con un espíritu muy distinto del inspirado por los bonzos del "dejar pasar" y los enérgetas del garrote. Con Robert Peel al frente del "Home Office", el gobierno consideró conveniente derogar las leyes que prohibían las asociaciones obreras y dio estado legal a los cuerpos sindicales. El trabajo en las fábricas mejoró notablemente.

Atento a estas significativas reformas de carácter social, el profesor Clapahm, una de las autoridades en el conocimiento de este período histórico, afirma que hay mucha exageración en las observaciones que hizo Engels con respecto al trabajo obrero en ese tiempo.

> "La leyenda de que todo fuese empeorando para el obrero hasta una fecha imprecisa situada entre la redacción de la carta del pueblo y la gran exposición. El hecho que, con posterioridad a la caída de precios que tuvo lugar entre 1820 y 1821, el poder adquisitivo del salario en general —y no por supuesto del salario de cada uno— fuera decididamente mayor de lo que había sido antes de las guerras revolucionarias y napoleónicas, se ajusta tan mal a la tradición, que rara vez se la menciona, ignorando constantemente los historiadores sociales la labor de las estadísticas acerca de salario y precios".[94]

94.- TREVELYAN, *Op. cit.*, p. 504.

Las primeras reformas sociales.

La nueva ley de pobres, vigente a partir de Agosto de 1834, tuvo incidencia favorable en la situación general de las clases más desamparadas. Se reglamentó el trabajo de las mujeres y de los niños en las industrias textiles. Esta reforma no era, sin duda alguna, una revolución, pero trajo un cambio favorable en la relación del gobierno con el trabajo, y obligó a los patrones a tomar en consideración la intervención estatal. El gobierno no era solamente el gendarme de los ricos, sino que parecía inclinado a tomar seriamente su papel de moderador ecuánime y justo en todas las cuestiones laborales.

Puede reprochársele que lo hacía por una suerte de reflejo defensivo y luego de haber tomado clara cuenta del crecimiento de la criminalidad que el abandono de las clases obreras prohijaba.

Los historiadores de la sociedad victoriana tienden a considerar un factor decisivo en el progreso social, el modo como el inglés entendió sus deberes religiosos. En la misma medida que el cristianismo perdió caudal propiamente religioso, se impregnó de preocupaciones sociales. Así las diversas sectas, especialmente los evangelistas, participaron activamente con el gobierno en la organización de asociaciones de beneficencia, no siempre exentas de un cierto ridículo, pero al fin de cuentas con su aporte efectivo de alivio a situaciones bastante lastimosas.

Esta suerte de socialismo cristiano reaccionó contra el individualismo utilitarista y reivindicó, para su propia justificación, una suerte de utilitarismo social. Se ha observado siempre que los matices que separan un grupo inglés de otro que se le opone, no son tan diferentes como el ardor de la polémica pretende hacer creer. Siempre se descubre en ellos, si se observan con atención, la presencia de un fuerte instinto defensivo que se desplaza del egoísmo personal al grupal, pero sin perder en ningún momento el cuidado de los intereses. Otra nota común y muy típica en el inglés de la época, es la fe en el progreso y el optimismo vital.

SOCIEDAD, PROMISCUIDAD, CRIMEN Y POLICÍA.

En más de una oportunidad nos hemos referido a esas poblaciones suburbanas que el crecimiento de las industrias, las especulaciones sobre los terrenos y la emigración campesina alimentó contra todas las reglas de la higiene y las buenas costumbres. A estas zonas que Lewis Mumford llamó "carcomidas" se refieren todas las críticas de la época para señalar el hacinamiento criminal de sus habitantes y estigmatizarlas como el imperio de todos los vicios. La antigua vida campesina defendía mejor la salud de sus habitantes por las condiciones más naturales que imponía a la existencia. Cuando desaparecieron los espacios verdes y las viejas casonas con fondos, los conventillos se convirtieron en semilleros de enfermedades y dieron pábulo a esos cuadros lamentables de los que se hará eco la literatura de la primera mitad del siglo XIX.

No se quiere decir que las malas condiciones higiénicas desaparecieron de las grandes ciudades a partir del primer cuarto de esa centuria. Por el contrario, sin alcanzar las cifras de mortandad de su primera época, la situación de las barriadas pobres siguió siendo tan angustiosa como antes. Por lo que hace al cuidado de la salud pública, el gobierno de las clases medias que sucedió a la oligarquía *tori*, no mejoró mucho las cosas. La primera ley de salud pública aparece en 1848 y como resultado del susto que provocó una epidemia de cólera. Edwin Chadwick corroboró, luego de una inspección ocular, el tremendo abandono en que yacían ciertas zonas en las ciudades industriales.

> "Las prisiones se distinguían antiguamente por su suciedad y por su mala ventilación; pero las descripciones hechas por Howard de las prisiones inglesas y de las que afirmaba ser las peores de toda Europa, se quedan chicas, en todo sentido, respecto a ciertos callejones de Edimburgo y Glasgow visitados por el Dr. Arnott y por mí mismo. Mayor suciedad, mayor sufrimiento físico y desorden moral del que Howard describe existen en la población obrera de los sótanos de Liverpool, Manchester y Leede y en no pocos lugares de Londres".[95]

Se trataba, sin lugar a dudas, de zonas especialmente "carcomidas", donde pululaba un "lumpen" proletariado adscripto a la miseria y la delincuencia. El gobierno de los tenderos, como lo llama Trevelyan, se alarmó ante la presencia de esos focos de infección y el doble peligro que significaban para la salud y la propiedad. Limpiar la ciudad mediante un servicio sanitario eficiente, organizar la policía y procurar a esas gentes una educación que pudiera colaborar eficazmente con las medidas de protección social fue todo uno. En la segunda mitad del siglo XIX, el gobierno se puso seriamente en la tarea de combatir todos estos flagelos.

Las jornadas de diez horas, los trabajos sanitarios: cloacas, aguas corrientes, luz; creció con la técnica de los ferrocarriles, el "smog" y otros desastres ecológicos que en esa época todavía no se habían descubierto como nocivos.

LAS ILUSIONES DEL PROGRESO.

Inglaterra se sentía la vanguardia de una humanidad en vísperas de conquistar, junto con su mayoría de edad, su definitivo dominio sobre el planeta. Era una de esas ideas que habían nutrido el ascenso de la burguesía y que en Inglaterra en razón del ritmo adquirido por su desarrollo industrial cobraba un énfasis particular.

Fue también la cuna de la economía como ciencia y si nos atenemos a la influencia que ejerció sobre el marxismo, también de la ciencia como religión. Por estas razones y aunque Inglaterra no soñaba todavía con un régimen providencial y una

---

95.- *Ibíd.*, p. 548.

revolución capaz de reemplazar al buen Dios en la distribución de las bienaventuranzas, consideraba que el progreso de la humanidad estaba definitivamente ligado a la expansión del comercio y de la industria, siempre que estas dominaciones evolucionaran sin interferencias estatales.

La obra que en siglo XVIII tradujo la inquietud progresista de los ingleses y se convirtió en una suerte de oráculo de la burguesía fue "La Riqueza de las Naciones" de Adam Smith. Enseñaba que el libre comercio entre los pueblos es trabado por el intervencionismo estatal, pero dejado en libertad de crecer según su íntima dinámica, es el mejor agente del progreso humano. Si cada una de las naciones, como cada uno de los individuos, se ocupara de aumentar sus riquezas en un esfuerzo solidario, la felicidad de todos sería la consecuencia inevitable. Pitt hizo un esfuerzo denodado para aplicar a su gobierno las enseñanzas de Adam Smith, pero tropezó con el egoísmo y la incomprensión de Napoleón Bonaparte y no tuvo más remedio que luchar contra él, para librar al mundo del obstáculo que se oponía a su dicha. Algo más de un siglo después, Gran Bretaña se verá enfrentada con otro gran enemigo del progreso: Adolfo Hitler, que la obligará a realizar, quizá su último esfuerzo, para la promoción de la felicidad del género humano.

Malthus fue uno de los pocos ingleses que impuso sus drásticas agorerías al optimismo inglés. Veía con horror puritano esa suerte de furia con que se reproducían los hombres y al mismo tiempo tenía ojos de ecónomo de colegio para apreciar el terrible consumo de bienes que este desarrollo traía aparejado. Su pesimismo temperalmental le advertía sobre la inutilidad de los esfuerzos reformistas para paliar los males de la miseria. Su individualismo y su total ausencia de confianza frente al estado protector le inspiró su "Ensayo sobre el principio de la población".

El éxito del libro duró un cierto tiempo y coincidió con el período de la guerra con Francia. Los años de reajuste y luego de franca recuperación que sucedieron a la caída de Napoleón,

pusieron el libro de Malthus entre las profecías de mal agüero provocada por la escasez de una época difícil. Hubo que esperar algo más de un siglo para que los malos presagios del profeta tomaran estado público y se convirtieran en la inspiración de los ecologistas.

El profeta preferido del XIX fue Godwin, quien, inspirado en Condorcet, presentó a los ingleses cuadros optimistas de su futura felicidad. Godwin aseguraba

> "que las tres cuartas partes del mundo habitable estaban todavía incultas. Las partes ya cultivadas son susceptibles de un progreso inconmensurable. Pueden pasar aún miles de siglos en que crezca la población y la tierra será aún suficiente para la subsistencia de sus habitantes".

En un artículo sobre Godwin, escrito por Haslitt en su "Spirit of the Age", se sostiene sin vacilaciones que Godwin arrastraba tras de sí "a todos los sanguinarios y temibles entendimientos de la época". Cuenta entre sus discípulos más distinguidos a los poetas Shelley, Coleridge y Southey, pero antes que ningún otro lo había sido el mismo Worsdworth, quien vio en la Revolución Francesa:

> "...Un imperio de doradas esperanzas que recibía diariamente su cargamento de un nuevo mundo de esperanzas".

El Terror, como a muchos otros, le hizo perder algunas esperanzas, y empezó a confiar más en las perspectivas promisorias de la ciencia y la política inglesa: las reformas deseadas sólo se podían alcanzar con mucha prudencia y bajo la dirección espiritual de la Iglesia de Inglaterra. El cargo de poeta progresista fue heredado por Sheley, quien llevó su admiración por Godwin hasta el punto de contraer matrimonio con una hija del profeta.

No hubiéramos pasado de las efusiones líricas si el genio práctico de la raza no hubiese anidado en la inteligencia de un

auténtico reformador social como Robert Owen. El famoso molinero de Lanarck había nacido en Newtown en 1771, y luego de manifestar positivas condiciones de economista en la formación de una respetable fortuna como manufacturero, se dedicó a pensar en la mejor manera de erradicar la miseria y edificar, junto con la prosperidad, la felicidad de los hombres.

Marx, que no tenía ninguna experiencia en materia de economía efectiva, arrojó sobre el owenismo el baldón de ser un socialismo utópico. Para el creador de una ideología totalitaria, el reformismo oweniano encerraba todos los males del mundo burgués: su individualismo, apenas suavizado por la cooperación, y lo que todavía era peor, su respeto por la propiedad privada de los medios de producción. El soñador impenitente que jamás se apeaba de sus principios hegelianos, acusaba al hombre de acción y organizador ejemplar, de ser un simple sentimental.

VI

La formación de la unidad alemana

Metternich y el temor a la revolución.

Cualesquiera hayan sido las aspiraciones políticas de la pujante burguesía alemana, Metternich supo inspirarle un juicioso miedo a la revolución que le sirvió, a lo largo de su trayectoria diplomática, para mantener la precaria hegemonía del Imperio Austro Húngaro sin ceder ante la presión de los nacionalistas germanos que aspiraban a construir un solo estado de lengua alemana bajo la corona de Prusia.

El Reino de Prusia era el único rival posible de Austria para una aventura de esa naturaleza, pero debido a la concurrencia de dos poderosos factores, se mantuvo todo ese tiempo bajo la férula impuesta por Metternich. La Confederación de los Estados Alemanes fue una creación del Austria que la dominó a través de sus instituciones y con la aceptación de Prusia, que es-

tuvo convencida de que ése era el mejor partido para ambas monarquías.

"La Confederación sólo poseía aquellos órganos e instituciones que constituían el mínimo indispensable para su funcionamiento. Había sido concebida con la idea de que los estados particulares que la componían gozaran del máximo posible de soberanía. Había una Asamblea de la Confederación compuesta por enviados de los Estados que la integraban. Estos enviados estaban obligados a seguir rigurosamente las instrucciones recibidas de sus propios gobiernos. La Asamblea funcionaba como un consejo reducido o pleno bajo la presidencia de Austria. Posteriormente se crearon con carácter temporal autoridades centrales especiales con la misión exclusiva de investigar las actividades revolucionarias. Se estableció también un órgano de arbitraje y un órgano ejecutivo y se promulgó una reglamentación de la guerra para la confederación".[96]

El autor reconoce que el propósito de esta organización era mantener la soberanía de los estados asociados, por lo menos así lo daba a entender su creador, aunque la intención secreta de Metternich fuera impedir la conclusión de alianzas que trajeran como consecuencia la hegemonía política de Prusia. Añade Berglar que Austria, apoyada por Prusia, "supo infundir en los príncipes y gobiernos alemanes un miedo tal a la revolución", que ellos mismos delegaron en la confederación poderes que hicieran posible su defensa. Concluye:

"Esta Confederación de Estados Alemanes se mantendría mientras Austria y Prusia estuvieran de acuerdo sobre su existencia. Así se puede decir que entre 1815 y 1866 hubo en tierras alemanas una diarquía austro-prusiana, bajo la forma de una confederación de estados".

96.- BERGLAR, Peter, *Metternich*, Rialp, Madrid 1979, p. 80.

No obstante esta situación, el movimiento nacional continuaba desarrollándose en los espíritus, dominaba en los medios universitarios y se manifestaba casi organizado en asociaciones que, como la Burschenscha, habían adoptado los colores nego, rojo y dorado para representar la bandera nacional. La fiesta de Warburg de 1817 dio pábulo a la exaltación de estos sentimientos que se expresaron, como es del gusto germano, en un clima religioso, romántico y patriótico.

El ánimo de los nacionalistas no era, por el momento, revolucionario, pero un grupo de ellos, dirigidos por Follen y Sand, comenzaron a usar métodos terroristas, que provocó rápidamente la reacción de Metternich. Las universidades fueron puestas bajo tutela y la prensa sufrió la mordaza de la censura. La revolución se detuvo y hubo que esperar el golpe francés de 1830 para que nuevos focos subversivos surjan por toda Alemania.

El deseo de formar la unidad nacional nació durante la época napoleónica, pero chocó con dos obstáculos sabiamente usados por Metternich: el principio de la legitimidad del poder y el sentimiento separatista de las diversas regiones.

La burguesía y gran parte de los intelectuales eran partidarios de una unidad que favoreciera los negocios, simplificando los problemas aduaneros, de tránsito y de moneda. De este modo se podía entender la influencia de los escritores por todo el territorio sin tropezar con los límites impuestos por los príncipes y sus cortes.

Los historiadores zurdos distinguen entre los estados liberales del sur de Alemania y aquéllos más tradicionalistas del norte. Advierten también que las ideas progresistas se abrieron paso en los medios más cultivados y no en los más pobres, como se tiende a pensar demasiado fácilmente.

Las primeras medidas de unificación nacen en el comercio y se imponen en el terreno económico mediante tratados de uniones aduaneras. A partir de 1832, la mayor parte de los estados han constituido un mercado único, que es el anticipo más serio de la posterior unidad nacional alemana.

Con el preciso propósito de mantener la situación en los límites de un proceso exclusivamente económico que no afectara el "status" político sostenido por Metternich, se redactó el decreto de "Karlsbad". Estaba directamente pensado contra una posible mala interpretación del artículo 13 del *Acta de la Confederación*. Disponía medidas sobre la insuficiencia de medios para mantener la autoridad de la Dieta y especialmente contra los abusos de la prensa y la "criminal y peligrosa agitación que quiere provocar una revolución en Germania".

De hecho, la libertad de prensa quedó abolida y se estableció un comité permanente, con asiento en Mainz, para que se ocupara de "las intrigas demagógicas", como se llamaba en la lengua de Metternich y sus allegados, a todos los movimientos que tendieren a cambiar la situación.

G. Weber, en su "Historia de Alemania", asegura, bajo su fe liberal, que nada contribuyó tanto como este decreto para irritar a los pueblos contra sus príncipes, gobernantes y autoridades. La amplitud que asume la palabra pueblo en la lengua de Weber, corre por su cuenta. Fue siempre firme convicción revolucionaria que el pueblo responde a sus consignas y por lo tanto cualquier medida concebida con criterio de autoridad contaba con el desagrado del pueblo.[97]

Bajo tales condiciones, sigue diciendo nuestro historiador, sólo podía realizarse una existencia sin amor, sin patriotismo, sin alegría y plena de un sentimiento de "amarga separación entre el Estado y los súbditos".

Las consecuencias que el decreto produjo en Prusia fue, en primer lugar, la separación de algunos ministros, el más importante de los cuales fue Guillermo Von Humboldt, íntimamente identificado con el renacimiento intelectual de Prusia,

97.- WEBER, G. *Démocraties et Capitalisme, 1848-1860*, COLL. *Peuples et civilisations*, par Halphen et Sagnac.

tanto por sus méritos personales como por los de su hermano, el famoso geógrafo, autor del libro "Cosmos".

Humboldt consideró el decreto bajo el estigma de "antinacional, desdichado y especialmente calculado para hacer enojar a la gente que piensa". El General Von Grolman presentó su renuncia a Federico Guillermo III porque el presente y los desdichados años vividos desde 1815 lo obligaban a hacerlo.

El célebre teólogo de la Universidad de Berlín, De Wette, fue dejado cesante porque escribió una carta de condolencia a la madre del terrorista que había asesinado a Kotsebue. En esa etapa estaba la teología protestante, un siglo y medio antes que la teología católica descubriera a su vez los encantos del terrorismo.

J. L. Salmon se hace eco plañidero de estas medidas policiales, cuando afirma que el gobierno actuó de un modo demasiado riguroso contra toda la juventud del país. En todas las universidades se inició una campaña persecutoria contra los "demagogos". Fue arrestado un gran número de estudiantes y puesto en prisión. Cualquiera que estuviere preocupado por los asuntos de la patria o usara la palabra "germania" era inmediatamente sospechoso de encontrarse en alguna faena política, y "corría el riesgo de ser apresado y puesto bajo custodia policial".[98]

No hace falta decir que estas opiniones corren por cuenta de la historiografía liberal y aunque los hechos están confirmados por historiadores de otras tendencias, las interpretaciones, los juicios y las pasiones con que son examinados difieren en su humor y en su temor.

La caída de Humboldt y de sus amigos, como consecuencia del decreto de Karlsbad, produjo un cambio en la conducción política del gobierno prusiano. Todos cuantos sostuvieron la

98.- SALMON, J. L., *Histoire d'Allemagne au XIXe siècle*, Sous la direction de R. Grousset et E.G. Léonard, Coll. Clio.

necesidad de introducir medidas liberales en la constitución del reino, fueron alejados de sus cargos.

El 22 de Noviembre de 1822 murió en Génova el canciller Hardenberg, y los miembros de la nobleza feudal prusiana vieron en su muerte una feliz ocasión para que uno de los suyos tomara en sus manos la conducción política del Reino. Se pensó primeramente en Von Voss Boch, pero justamente cuando su candidatura estaba sobre el tapete, las fuerzas liberales, todavía muy vivas, sugirieron el retorno de Guillermo Von Humboldt. El nombre del rival de Hardenberg estuvo pronto en todas las bocas y los feudales, que a su modo lo estimaban, no le escatimaron su apoyo.

Humboldt, que gozaba la paz de su estudioso retiro, no participaba del entusiasmo de sus partidarios. Casi se puede asegurar que no tenía ningún deseo de volver a la palestra. La oposición de San Petersburgo y de Viena le quitó la posibilidad de optar. El Rey, incapaz de oponerse a la presión de ambas cortes, decidió no sostener su candidatura, y pese a la simpatía que sentía por Humboldt, propuso para el cargo de canciller al Mariscal de Campo Kleist Von Nollendorf, cediendo a una sugestión de Metternich.

El Mariscal, ya viejo, tuvo la discreción de morir poco tiempo después de haber asumido sus funciones. Guillermo Federico III, para evitar inconvenientes, prescindió de un canciller y trató personalmente los asuntos del Estado. Era volver por los fueros de la majestad soberana en un momento de pululante enanismo democrático.

La voluntad del Rey se impuso en todos los asuntos políticos y mantuvo bajo su férula la conducción de los distintos ministerios. No era hombre de medidas radicales, ni de gran rapidez en sus decisiones, pero le tocó reinar en un tiempo que no precisó de esas cualidades. Los historiadores se hacen eco de su perfecta administración y de la paz que supo imponer a la Prusia con su vigilante atención puesta en el juego de los agitadores.

Es la época en que Hegel pontifica desde su cátedra de Metafísica en la Universidad de Berlín y que ha servido para que sus detractores lo consideraran un defensor ideológico del prusianismo autoritario y conservador. Su defensa del régimen no da para tanto, atendió a una situación muy especial en donde un estado amante del orden, dirigió una política conforme al ritmo de la filosofía. Política mesurada y bien dispuesta a crear un clima de entendimiento con todas las regiones componentes del Reino, cuyas dietas fueron frecuentemente convocadas y tomadas en consideración sus opiniones.[99]

Ecos de la revolución de 1830.

La caída en Francia de la monarquía tradicional encarnada por Carlos X y el ascenso al trono del hijo de Felipe Igualdad, resonó en toda Europa y produjo un notable movimiento en favor de las ideas liberales. Esto encontró una buena acogida en Alemania, especialmente en su burguesía de origen comercial, industrial y financiera, gente bien dispuesta para llegar al poder y quedarse en él hasta el fin de los tiempos, si esto fuera posible.

Los estados germanos que recibieron con vigor este influjo revolucionario fueron los de Brunswick, Hessel Cassel, Hannover y Sajonia. Pidieron sendas constituciones escritas para regir sus destinos políticos, pero no hablaron de la formación de un estado nacional alemán.

Los historiadores liberales lamentan la ausencia de coordinación de todos estos movimientos y culpan a sus promotores de no haber procurado un mejor sistema de alianzas para sacar partido del entusiasmo y contrarrestar las medidas reaccionarias que Metternich no tardaría en tomar.

99.- WEIL, Eric, *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris 1966.

Efectivamente se creó inmediatamente una Comisión Investigadora que limitó la libertad de prensa y aplicó a las universidades un estatuto disciplinario más estricto. En Götinga fueron expulsados los profesores y se tomó serias precauciones policiales contra el partido de la llamada "Joven Alemania", que demostraba marcada tendencia filofrancesa.

Esos mismos historiadores liberales, consideran favorable al movimiento revolucionario la unión aduanera alemana auspiciada por el Rey de Prusia sobre la base del Zollverein. El impulso que esta medida dio a la industria y al comercio, tenía que favorecer el crecimiento de la mentalidad liberal.

La revolución, aunque muy lentamente para impaciencia de sus fervientes cultores, llegaba hasta las tierras germanas. Los principios constitucionales se habían impuesto en todos los estados menos en Prusia, Austria, Mecklenburg y otros más pequeños. El más liberal de todos fue el ducado de Baden, cuyo Gran Duque Leopoldo había sido conquistado por las nuevas ideas.

Sumándose a la influencia revolucionaria francesa, los polacos se levantaron contra el despotismo ruso, y decidieron conquistar su independencia; pero como siempre sucede en ese país, signado por la tragedia, fueron prolijamente aplastados por el mayor número y la contundencia del adversario. Muchos fugitivos polacos tomaron el camino de Alemania, donde fueron recibidos por gentes que hacían suya la causa nacional polaca en nombre de una ideología que los unía en la fe de sus principios.

Metternich nunca fue partidario de la libertad de prensa, y como se sentía llamado a curar a Europa de su mal revolucionario, no podía permitir la prédica sin trabas de la subversión. No obstante todos los cuidados, los periódicos en el sur de Alemania hablaban con bastante libertad y se arrogaban un magisterio espiritual para todo el resto de los pueblos de habla germana. En 1832 se realizó en Hambach, Baviera, una gran asamblea con el propósito de celebrar la constitución bávara y pedir, junto con la unión de las alemanias, una constitución común para todos sus pueblos, donde se reconociera expresamente la soberanía popular.

El movimiento iniciado en Hambach, no prosperó. Metternich aprovechó esa oportunidad para declarar los estados en peligro y tomar algunas medidas para impedir la repetición de tales actos. Amordazada la prensa y puestos en el calabozo los colaboradores más activos de la subversión, la revolución quedó librada al ejercico de los atentados que no ha sido nunca el mejor medio para imponer su necesidad a la burguesía.

Perseguidos por la policía, los terroristas más violentos buscaron refugio en Suiza y en Francia; desde allá continuaron manteniendo viva la llama de la liberación alemana. En verdad, no tenían mucha fuerza efectiva en el pueblo germano, que vivía relativamente conforme con el estado de cosas imperantes. Los agitadores llevaban una vida miserable en las grandes capitales, de Europa, sin dinero, sin prestigio, y alimentándose espiritualmente con su odio al orden. Un fallido intento de impedir la dieta de Frankfort, dio la medida de su inoperancia, pero no fue motivo para que siguieran titulándose, sin ningún fundamento real, los auténticos representantes de las libertades populares.

El hecho, que considero generosamente probado, de las preferencias valorativas económicas de la sociedad burguesa, no explica suficientemente todos sus matices. Así, el romanticismo, nacido al final de las guerras napoleónicas entre los alemanes y los anglosajones, tiene peculiaridades espirituales que no pueden explicarse bien en un clima totalmente dominado por el prestigio de la economía.[100]

La vida humana, la patria, la religión y la naturaleza, han sido envueltas en un halo de sentimientos que parecen el eco cerebral de esa "aura sacra" que envolvía la posición del hombre en el mundo cuando su fe era viva y espontánea.

100.- SCHWARZSCHILD, *Leopoldo, El Prusiano Rojo, La Vida y la Leyenda de Marx*, Peuser, Buenos Aires 1956.

El hombre europeo, como si previera el giro que tomará el futuro, se impregna de un misticismo literario para rodear con el nimbo de su falsa sacralidad, actitudes que no tardarán en probar su profanidad absoluta. Esta actitud estuvo en Alemania como en su casa, e introdujo allí el tema patriótico del individualismo nacional, dándole un marcado acento historicista. Adam Müller y el mismo Savigny, se hacen eco de este modo de pensar cuando rechazan la introducción del Código Civil de inspiración napoleónica en Alemania alegando "que el derecho es un producto histórico y comunitario del alma de un pueblo".

FEDERICO GUILLERMO IV.

Anticipamos una breve etopeya del príncipe que debía reinar en Prusia desde 1840 hasta 1857 con el nombre de Federico Guillermo IV. Nos hacíamos eco de la elevación de su pensamiento, de sus conocimientos profundos y de su romántica religiosidad. Era en todos estos aspectos muy superior a su padre, y probablemente su reinado hubiese estado a la altura de sus buenas disposiciones, si su carácter no hubiera recibido la influencia espiritual de la época, la vaguedad sentimental y una serie de ilusas fantasías reñidas con el realismo de su oficio regio.

Sus primeros pasos en el gobierno inspiraron las más dichosas conjeturas; pocas veces se había tenido la oportunidad de escuchar un lenguaje tan ponderado y claro y menos todavía, un tono espiritual tan alto en las declaraciones de carácter político.

No solamente el estilo, las medidas de gobierno, parecían salir de un alma de gran categoría. Arndt, suspendido a partir de 1820, fue devuelto a su cátedra por el Rey; Boyen volvió también a su antigua situación en el Consejo Privado del monarca, y luego designado ministro de guerra. Los hermanos Grimm, víctimas de la susceptibilidad policial en el reinado anterior, ocuparon nuevamente sus antiguos puestos; todo parecía prometer una nupcia idílica entre el poder y la revolución liberal.

Los propios liberales oían con admirado estupor las palabras del nuevo Rey y esperaban verlas confirmadas por una constitución que colmara sus esperanzas. Aprovecharon la dieta de Könisberg para redactar una solicitud formal en este sentido.

Federico Guillermo IV les contestó con una respetuosa negativa, sin considerar seriamente, para otra ocasión, la oportunidad del pedido. Esto decepcionó mucho a los liberales que pasaron, quizá demasiado rápidamente a presionar con menos delicadeza.

En febrero de 1847, el Rey convocó a un Parlamento en Berlín, a donde concurrieron todos los diputados de las dietas provinciales. Los renanos llevaron la voz del liberalismo y expusieron desde sus tribunas un programa de monarquía constitucional

El Rey había reunido el Parlamento con el propósito de hacer votar un empréstito para la construcción del ferrocarril Berlín-Könisberg, los liberales se opusieron enérgicamente a este proyecto y clamaron de nuevo por una constitución. Federico Guillermo IV reiteró su negación y fue abiertamente apoyado por los "Junkers", entre los cuales comenzaba a sobresalir la figura de Otto Von Bismarck.

Mientras tanto, la revolución trabajaba a dos puntas: el extremo liberal, sostenido por la alta burguesía, tenía propósitos bien marcados con el sello de sus intereses; en el otro extremo se agitaba el romanticismo nacional, que buscaba la unificación de los pueblos alemanes bajo la hegemonía prusiana.

La política nacionalista era defendida por la "Deutsche Zeitung", y el tono, habitualmente ferviente de su prédica, subió hasta el furor patriótico cuando Dinamarca pretendió incorporar a su dominio uno de los ducados alemanes. Los profesores, los poetas, los filólogos, intervinieron en la discusión, y pronto

la trasladaron del ámbito de la política al de la cultura, pero impregnándolo de intereses nacionales.

La buena voluntad de los nacionalistas alemanes y de los burgueses liberales tropezó con esa tendencia al fraccionamiento, que era común a la nobleza y al pueblo. El mismo rey de Prusia estaba demasiado ligado a sus tradiciones prusianas, para comprometerse de buen talante en una empresa política que amenazaba disolver su reino en los intereses de una unidad germánica demasiado grande para su gusto y sus hábitos mentales.

Fichte y la revolución alemana.

Los pensadores que más influyeron en el curso de los acontecimientos con sus respectivas construcciones ideológicas, fueron Fichte y Hegel. El propósito de ambos ideólogos, por mucho que se insista en los aspectos puramente especulativos de sus sistemas, fue ante todo político. Querían solucionar el problema práctico de la unidad alemana y la instauración de un poder que respondiera, según ellos lo entendían, a las exigencias del momento histórico.

La carrera intelectual de Fichte nos lleva a través de todos los lugares comunes de los sueños políticos propios de su tiempo: una apología de la Revolución Francesa en el más puro estilo jacobino, una rectificación posterior para dar cabida a sus gustos germánicos por un Estado fuerte, un intento de conciliar el contrato social con un sistema de libertades civiles que garanticen la autonomía individual.[101]

Se entiende que el pueblo es soberano: crea el gobierno, cambia la constitución de un país y destruye, si tal es su deseo,

101.- LEÓN, Xavier, *Fichte et son temps*, 3 tomes, Vrin, Paris 1954-1959.

el propio contrato social. Las libertades civiles dependerán también de las veleidades del soberano que puede modificar la estructura del Estado mediante leyes que no reconocen otros límites que los fijados por su voluntad. Admite la necesidad de una Iglesia pero sabiamente subordinada al Estado y por ende a la fluctuante voluntad del pueblo.

El *Contrato Social* es un ente de razón fabricado con el propósito de asegurar un punto de partida a una acción política destinada a construir una nueva sociedad. En este *Contrato* encarna la unidad de la Razón Universal, ficción que reemplaza a Dios en su faena de establecer los límites del capricho y proveer a los gobernantes con una serie de pautas capaces de dirigir sus pasos por los caminos del interés general, sin perjudicar el bien de cada uno. Por eso la "Razón Universal" quiere que el trabajo colectivo produzca bienes cuya distribución atienda las exigencias de todos los miembros de la sociedad.

Como muchos revolucionarios de su época, Fichte tenía los ojos puestos en el modelo espartano, no en vano fueron sus inspiradores Babeuf y Buonarrotti. Aspiraba a la creación de una suerte de estado con una estructura económica cerrada para evitar la contaminación del mundo comercial exterior.

La raíz protestante de su formación religiosa se había liberado del suelo nutricio de la revelación, y parecía buscar en el aire la sombra de un dios que se confundía, demasiado a menudo, con las proyecciones de su subjetividad. Severo antiritualista, creía conveniente mantener una suerte de simbolismo social para que todos los ciudadanos comulgaran en el culto de la razón y pensara que Dios, como espíritu, se expresa perfectamente en la historia de la nación.

Como escribió bastante sobre las características de este culto, no resulta difícil hallarle un cierto parecido con aquél que ensayó Robespierre en el momento más brillante de su frustrada carrera dictatorial. Templo desnudo, con apenas un púlpito donde puedan subir los ancianos y los puros, para presidir una lacónica ceremonia fundamentalmente patriótica. Ésta consisti-

rá en la lectura de un texto sagrado, acompañada por las voces intermitentes de un coro exclusivamente varonil.

Su gusto por la disciplina lo llevó a preocuparse por la edificación de la vida interior. Escribió un libro "Iniciación a la vida venturosa", donde expone los resultados de sus meditaciones místicas.

Dios es razón, para llegar a Él, debemos convertirnos en la viviente encarnación de la ley universal, de eso que Kant llamaría el Imperativo Categórico y que Fichte, más categóricamente que Kant, convirtió en la expresión cabal del absoluto.

En su lección décimo séptima sobre "Los caracteres de la Edad Contemporánea" hace una descripción de esta situación religiosa que sólo le falta la música coral para convertirse en la expresión acabada de la conciencia satisfecha.

> "A la luz de la religión es todo agradable e irradia paz y tranquilidad. En ella ha desaparecido lo informe y todo flota en un éter color de rosa. No es que haya que entregarse a la alta voluntad de un destino inmutable. Para la religión no hay destino sino una pura sabiduría y bondad a la que no hay que rendirse por la fuerza de la necesidad, sino a la que se abraza con infinito amor...".[102]

Sigue en este tono para convencer a sus lectores que la religión es la paz interior. Una paz que abarca todo el horizonte de nuestra subjetividad y se proyecta hacia los otros en cálidas ondas de amor.

> "En una palabra, cuanto más paz con todo el mundo y gozo por toda existencia sintamos en nosotros, tanto más seguramente podremos decir que las consideraciones aquí hechas no han caído en el tiempo vacío, sino en el real".

102.- FICHTE, Juan Teofilo, *Los Caracteres de la Edad Contemporánea*, "Revista de Occidente", Madrid 1934, p. 229.

Si alguna vez la vehemencia de su prédica logró conmover un público e inspirar un sentimiento de profundo patriotismo, fue en ocasión de sus "Discursos a la nación alemana".

Lutero, Leibnitz, Puffendorff, Christian Wolf, son convocados por la fuerza de sus imágenes y el ardor de su oratoria. El momento predisponía a la exaltación. Las tropas francesa ocupaban el Vaterland y el Rey, refugiado en Könisberg, ponía en el alma de los patriotas un suplemento de desesperación.

Su idea de patria no responde al criterio territorial de los pueblos latinos, sino al sentimiento hebreo y en alguna medida germano, de pueblo elegido. La patria del alemán es un carisma que lleva consigo donde quiera que vaya. Desgraciadamente los alemanes suelen sufrir un complejo de inferioridad que les impide comprender en toda su grandeza la importancia de esta fe. Todo prueba que tanto por su inteligencia como por su moral, el alemán es superior a los otros pueblos. Fichte, al fin algo filólogo también, demuestra esta verdad recurriendo al examen de la propia lengua alemana. Es un idioma primitivo: "Ursprache", que el pueblo alemán habla desde siempre, como algo que conviene a su idiosincrasia y ha nacido con él. No es una lengua adoptada como el francés, suerte bastarda del latín, que los celtas adoptaron cuando perdieron su propio idioma.

Otra característica superioridad del alemán radica en su imposibilidad de ser traducido y en su casi ineptitud para traducir. Esta afirmación de Fichte contradice un poco su doctrina de la "Razón Universal", que al fin de cuentas es el espíritu que toda lengua debe saber expresar y tanto mejor será esa lengua cuanto más adecuada resulte para hacerse entender por todos, porque resultará así más apto para servir de vehículo universal a la universalidad de la razón. Los franceses, cuando han hecho la apología del francés, han insistido en esa aptitud de su idioma y no en la de permanecer cerrado en las fronteras del logos nacional.

Si la lengua marca con su impronta el carácter "sui generis" del pueblo alemán y da cuenta de su cierta ineptitud para com-

prender y hacerse comprender por los otros pueblos, no entendemos cuál puede ser el instrumento lingüístico que usen para atraer hacia sí a los otros pueblos de la tierra.

Fichte, después de haber hecho la defensa del "estado comercial cerrado" y del alemán como medio de expresión válido solamente en las fronteras de su nación, advierte de pronto la vocación universal de la germania y los condicionamientos geopolíticos, históricos y raciales que la llevan, decididamente, hacia el imperio mundial. Si esta suerte de contradicción no se hubiera manifestado trágicamente en la aventura política de la nación alemana, parecería un simple abuso de lenguaje, definitivamente atribuible a la retórica fichteana.

La posición de Fichte entre los precursores de la revolución alemana y del desarrollo de su nacionalismo, tiene, a pesar de muchas incoherencias, una importancia notable. El pangermanismo lo considera un precursor y con él todos aquellos movimientos que favorecieron, durante la segunda mitad del siglo XIX, la unidad germana bajo la dirección de Prusia.

La posteridad hegeliana.

El pensamiento de Hegel se difundió notablemente desde su muerte, acaecida en Berlín en 1831, hasta poco más o menos la época de la madurez de Marx. Luego sufrió un eclipse, para volver a entrar entre las corrientes a la moda a partir de 1920.

No había muerto el maestro del idealismo cuando sus discípulos se habían dividido en derecha e izquierda, fundándose la escisión en las vacilaciones del léxico hegeliano con respecto a Dios, la naturaleza y el destino espiritual del hombre.

El mismo Hegel, muy liberal en cuanto al rumbo general de su pensamiento, era temperamentalmente enemigo del desorden y partidario de mantener en el ejercicio de sus funciones a los gobiernos constituidos. Colaboraba con esta predisposición

suya el uso que hizo Hegel de la lengua filosófica que, con mucha frecuencia, separó de su sentido habitual.

La necesidad de esconder el contenido heterodoxo de sus ideas religiosas y la concepción francamente antitradicionalista de su pensamiento sobre el espíritu, lo llevaron a abusar de la maleabilidad en su lengua natal para expresarse con una ambigüedad favorable a las interpretaciones equívocas.[103]

Es probable también que Hegel haya manifestado una especial predilección por sus discípulos de derecha, ya sea por un conformismo en consonancia con su mentalidad pacífica, o bien porque aquéllos que preferían entenderlo en sentido favorable a la revolución, comprometían su situación universitaria.

Sobre los intérpretes derechistas de Hegel, no hay mucho que decir. Los mejores entre ellos se dedicaron a la historia de la Filosofía, como Zeller, o a la teología, como Biedermann. En cambio, la izquierda hegeliana es la que influyó, de modo decisivo, en el curso de la historia contemporánea.

Es habitual, cuando se trata de hacer la historia del ala izquierda del hegelianismo, dividirla a su vez en liberal y radical. El representante más conspicuo del liberalismo hegeliano fue Carlos Luis Michelet (1801-1893), quien editó sus exégesis del maestro y lo explicó adaptándolas a las exigencias intelectuales de la burguesía ilustrada.

La variante radical nació de la juventud hegeliana, *Junge Hegelianer*, que insistió en la línea revolucionaria a que apuntaba la dialéctica el ilustre pensador. Sobresalieron Ruge, Max Stirner, Feuerbach, Strauss y Carlos Marx. Existen muchos otros, pero sus nombres han sido eclipsados por la fama adquirida por el marxismo.

Conviene observar que todos estos epígonos de Hegel se interesaron particularmente en los problemas prácticos de su filosofía y subordinaron a esa exigencia eso que podría ser con-

---

103.- GREGOIRE, Franz, *Etudes Hégéliennes*, Ed. Béatrice Nauwelaerts, Paris 1958.

siderado como teórico en el sistema de Hegel. Fue entre ellos donde prendió la idea de crear un partido revolucionario europeo al que llamaron "Comité Democrático", donde pensaban unir la marcha efectiva del espíritu en la historia, con la autoconciencia de su despliegue.

Ferdinand Lassalle (1825-1864) fue uno de los últimos representantes de esta primera promoción de la izquierda hegeliana. Con él, el principio de la unidad de los contrarios encarnó en la "Deutsch Social Democratie", un verdadero partido político, del que nació el famoso "Arbeiter Programm", cuyo destino pudo haber sido muy distinto si un desdichado drama romántico no hubiera terminado con la vida de Lassalle cuando no tenía cuarenta años. Sin lugar a dudas, Lassalle estaba mejor dotado que Marx para la acción política, y había logrado un respetable número de adherentes.

Esta vertiente política del pensamiento hegeliano no carece de una conexión bien viva con el sistema del pensador alemán. En su obra sobre la Constitución Alemana, Hegel había tratado de iluminar los acontecimientos políticos de su tiempo con una reflexión sobre el derecho. Quería probar que el fraccionamiento de la germania en una multitud de pequeños estados, no disimulaba una fuerte tendencia a la unificación, única salida política que podía convertir a esos países en un verdadero Estado. Sostenía también la idea de que el Estado no podía estar sometido a los intereses individuales como pensaba el liberalismo, porque no era una asociación de tipo comercial sino un todo orgánico.

Algunas reflexiones que revelan la inspiración de Maquiavelo, subrayan el carácter constructivo y no meramente ético del Estado. Hegel pensaba que el derecho como expresión del espíritu de un pueblo jugaba un papel decisivo y conformador en el interior del Estado, pero cuando surgen conflictos entre diferentes estados, "solamente la fuerza puede afirmar el derecho". "La cuestión —añadía— no es saber cuál de los dos derechos es el mejor, sino quién debe ceder ante el otro".

René Serreau, en una síntesis del pensamiento hegeliano que publicó con el título de "Hegel et l'hégélianisme", se hizo eco de la opinión de Löwenstein con respecto a la doblez del concepto hegeliano de la política. Es precisamente esa ambigüedad fundamental la que ha dado nacimiento a una interpretación conservadora y otra revolucionaria de sus ideas. La primera tiene cierto derecho a formularse si insiste con preferencia en algunos aspectos de su filosofía jurídica; pero la segunda tiene la existencia asegurada en cuanto se apoye en el movimiento dialéctico que justifica un programa avalado por la necesidad de superar los antagonismos sociales.[104]

La "Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel", escrita por Marx en 1843 es, sin lugar a dudas, un libro de juventud, pero señala con precisión el punto de partida dialéctico que tomó Marx del maestro del idealismo. La idea del Estado que sostenía Hegel en su "Filosofía del Derecho", permitía descubrir una contradicción "entre los intereses privados" que el estado hegeliano defendía, y "esa realización del universal" que era su intención profunda.

En el marco de esta crítica, que Marx lleva adelante sin preocuparse excesivamente por resultar claro, se detiene especialmente en destruir la apología de la burocracia estatal que había hecho Hegel, cuando aseguró que el aparato administrativo del Estado se identificaba con los intereses universales del pueblo.

> "Marx pone de relieve que la oposición entre lo general y lo particular que trata de resolver la burocracia es sólo aparente, formal. La burocracia se identifica formalmente con el Estado, con sus fines, pero en realidad no hace sino identificar los fines del Estado con los suyos propios".[105]

104.- SERREAU, René, *Hegel et l'Hégélianisme*, P.U.F. Paris.

105.- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Prólogo* a la Ed. Castellana de la *Crítica a la Filosofía del Estado en Hegel* por Marx, Grijalbo, México 1968.

El prologuista recapitula el pensamiento marxista sobre esta cuestión tan debatida en los círculos hegelianos, y cita una frase del "maestro del comunismo" que haría palidecer de envidia a las propias sibilas: "La burocracia mantiene en posesión suya el ser del Estado, el ser espiritual de la sociedad es su propiedad". Sánchez Vázquez trata de explicar en buen castellano: que la reducción del Estado a esta dimensión burocrática, reviste la forma de una transformación de aquél en propiedad privada de la burocracia". Si esto hubiese sido escrito para resumir lo que acontece en cualquier estado socialista, no hubiera resultado tan genialmente exacto.

Para concluir esta sumaria referencia a la continuidad hegeliana de la obra de Marx, diremos que este último defendió una idea del Estado bastante diferente a la sostenida por Hegel. Esta diferencia se acentuó cuando descubrió el pensamiento liberal inglés y vio en el Estado un aparato controlador al servicio de los propietarios.

La revolución del 48 y sus consecuencias.

La burguesía que tomó parte activa en la constitución del "Zollverein" hizo suyas las nuevas ideas para la unificación de Alemania. Alentaba el sueño liberal de una monarquía temperada por una constitución que le permitiera jugar el papel a que estaba destinada por su pujante fuerza económica. Mientras acariciaba estos proyectos, notaba alarmada que a su izquierda crecían ideas revolucionarias en franca oposición a sus sagrados intereses. Impacientes jóvenes intelectuales que soñaban con una sociedad sin propiedad privada y trataban, por todos los medios a sus alcances, de sumar las masas trabajadoras a sus propios puntos de mira.

El crecimiento de la revolución alemana a partir de 1830 está, como ya vimos, bajo la influencia de Hegel. El filósofo, llevado por el Ministro Von Altenstein a la primera cátedra de la

universidad de Berlín, con el propósito de consolidar la autoridad y las instituciones sociales, resultó inspirador de un movimiento en total oposición a esos principios conservadores. Para hacer todavía más fuertes los contrastes y las paradojas alimentadas por el pensamiento hegeliano, la izquierda, que combatió con denuedo sus ideas estatales más sólidas, sería la encargada en el futuro de realizar una empresa totalitaria que haría del Estado policial el fin último de su actividad política.

Esta izquierda hegeliana, resultaba la mejor intérprete de la orientación más profunda del sistema del maestro. Probablemente esta razón permitió su sobrevivencia, y pese al derrumbe del idealismo, mantuvo frescas las puestas de su método dialéctico dedicándolo a la búsqueda y también a la creación de las contradicciones sociales.

En los primeros pasos de la revolución, su esfera de acción fue estrictamente universitaria, porque no logró la adhesión del cuarto estado, todavía fiel a las formas tradicionales de pensar. La burguesía alemana fue, en general, liberal, aunque sus elementos más leídos advertían la importancia del liberalismo para contener el avance de las nuevas ideas.

Moisés Hess, joven judío formado entre los "freien" de Berlín, escribió que el aporte alemán a la liberación de la humanidad estaba en la reforma protestante; el francés en su revolución política y el inglés en su pensamiento económico. La verdadera revolución debía culminar, tal como lo había pensado Babeuf, en la abolición de la propiedad privada.

Tales ideas parecían especialmente formuladas para hacer crecer los dientes de la burguesía que advertía en estas testas calenturientas, otros tantos peligros que entorpecían sus propósitos constitucionalistas.

Hess reconoció a Proudhon como maestro, y anticipó algunas ideas de Marx cuando escribió que en el régimen capitalista, los obreros alienaban su trabajo para contribuir a la formación de riquezas que no estaban destinadas para ellos. En los aledaños de la revolución del 48, Hess había logrado en Ale-

mania una audiencia nada desdeñable y hacía sentir su voz a través de periódicos y revistas que se leían en muchas ciudades. Marx y Engels montaron contra él una batalla bastante enconosa para desprestigiarlo y tratar de ocupar su posición en el terreno de la lucha revolucionaria. Insistieron con preferencia en el carácter romántico del socialismo de Hess y en su lamentable falta de preparación científica para analizar con rigor las contradicciones económicas del mundo burgués.

La influencia de Marx en los acontecimientos del año 48 en Alemania no fue tan importante como él trató de hacer creer. Se limitó a inspirar la actividad de algunos grupos comunistas del sud y sedujo a algunos miembros de la clase media intelectual.

Los obreros alemanes no habían mordido el cebo de la ideología socialista y se limitaron a plantear sus reivindicaciones sociales en un terreno muy concreto, para obtener algunos beneficios efectivos en el desarrollo de sus faenas. Hubo algunos motines provocados por los agitadores y no pocas reacciones, en el ámbito de la burguesía industrial, para dar una acogida favorable a los pedidos obreros. [106]

Los socialistas científicos se apresuraron a delatar estas intervenciones con la locución oprobiosa de "paternalismo enajenante", pero su éxito no pasó de la retórica a los hechos. Los obreros aceptaron las mejoras y se llamaron a sosiego sin preocuparse demasiado por el carácter infame de los beneficios.

A la confusa situación social y a las aspiraciones extremas de la juventud, se sumó muy pronto, una áspera controversia entre católicas y protestantes y entre representantes de la tradición religiosa y la ilustración progresista.

Los católicos habían intervenido activamente en las agitaciones previas a la revolución del 48 y aportaron mucha gente a los movimientos de masa renovando así las luchas religiosas,

106.- Sobre la situación social de la época puede leerse con fruto el libro I° del *Capital* de Marx. La controversia de Marx contra Proudhon.

que se complicaban con las protestas obreras frente a los salarios bajos y en general, con el malestar que los contrastes económicos y financieros de los años 46 y 47 habían sembrado un poco por todas partes.

Hubo muchas crisis agrícolas, bancarrotas comerciales, paros en la actividad de las industrias y mala distribución de los bienes de consumo. Los levantamientos populares y las violencias, pusieron ante los ojos de la burguesía la debilidad de los gobiernos encargados de defender sus intereses y la peligrosidad de las ideas sostenidas por el ala izquierda el liberalismo.

Para un burgués formado intelectualmente bajo la influencia del iluminismo, era incongruente oponer a la revolución una tesis cínicamente conservadora. Estaba perfectamente en claro que lo único que querían conservar era su propia situación de privilegios fundados en la posesión de bienes materiales. Les quedaba un solo argumento viable: el de la mayor eficacia del sistema capitalista en la producción de bienes de consumo. Mientras el socialismo no probara su capacidad en el terreno de la riqueza económica, el argumento burgués conservaría su fuerza y su aptitud para convencer a gentes formadas en el realismo de los beneficios contables.

Las revoluciones estallaron en Alemania un poco por todas partes. Pronto se fueron precisando en casi todas ellas los dos principios que alimentaban el espíritu alemán: uno liberal, burgués y racionalista, dirigido a construir, sobre la base del Zollverein, un estado alemán único. El otro, tenía una fisonomía democrática, pero la torpeza con que jugó sus puestas hace pensar que estuvo dirigido, bajo cuerda, por los elementos reaccionarios que querían hacer fracasar la revolución burguesa y liberal, con la amenaza de un levantamiento popular.

En las grandes ciudades, estos movimientos subversivos, exigieron reivindicaciones concretas: se pidió la libertad de prensa, de asociación y de pensamiento. Se solicitó la creación de milicias nacionales para la defensa del "orden burgués", tales como lo fuera la famosa "Guardia Nacional Francesa". No

se atacó al régimen monárquico, pero se trató de imponer a los príncipes la colaboración en el gobierno de hombres de reconocida militancia liberal. En Baviera, el viejo rey Luis I, se vio obligado a abdicar a favor de su hijo Maximiliano. Sus costosos amoríos con la bailarina irlandesa María Rosana Gilbert, conocida mundialmente bajo el nombre de Lola Montes. En Hannover, el Príncipe Ernesto Augusto tuvo que formar un ministerio bajo la dirección de Stüve, entonces burgomaestre de Onsbrück, donde había adquirido fama de hombre muy abierto a las ideas liberales.

Cuando la presión revolucionaria fue paulatinamente pasando al rojo vivo, los burgueses buscaron apoyo en los antiguos estamentos señoriales y comenzaron a pensar que la unificación de Alemania sólo podría realizarse bajo la férula militar prusiana. Con el propósito de discutir esta posibilidad, se reunieron en Francfort los diputados liberales del sud de Alemania y pidieron la formación de una suerte de Estado Federal (Bundestaat), a cuyo frente colocarían al Rey de Prusia.

Éste era Federico Guillermo IV, cuyas vacilaciones y escrúpulos no daban a su gobierno la coherencia que fuera menester para llevar de frente una empresa de esa magnitud. La debilidad del Rey se había puesto claramente de manifiesto en la situación interior de Prusia: levantamientos, huelgas, protestas y sediciones, estallaron casi sin intermitencias y lo obligaron a tomar una serie de medidas que por su ineficacia política y la falta de perseverancia en la aplicación, arruinaron del todo el precario prestigio del Rey.

La caída de Metternich, provocada por un motín revolucionario, hizo pensar a las testas coronadas en la poca consistencia de sus poderes. Federico Guillermo IV consideró oportuno tomar algunas medidas democráticas para tratar de consolidar el trono: suprimió la censura y convocó una dieta para tratar las reformas sociales necesarias. Los revolucionarios pensaron que el Monarca tenía miedo y aumentaron la violencia de su presión. Un episodio confuso provocó un choque sangriento

entre fuerzas militares y algunos miles de amotinados entre los que había estudiantes y obreros. El resultado fueron doscientos sediciosos muertos y una seguidilla de entierros conmovedores hábilmente explotados por los que dirigían el proceso subversivo.[107]

La burguesía renana temió que tales acontecimientos provocaran en sus territorios un movimiento de tipo separatista. Sus intereses caminaban junto con el Rey de Prusia y la pérdida de autoridad de Federico Guillermo IV no favorecía una solución integradora. Para evitar lo peor y encauzar la revolución en un sentido favorable, se formó un ministerio renano para tratar de abrir el paso a una monarquía constitucional bajo la corona de Prusia.

FRACASO LIBERAL, PRESIÓN DE LOS RADICALES Y TRIUNFO DE LA CONTRARREVOLUCIÓN.

Los liberales tenían sus esperanzas puestas en los resultados del Parlamento de Francfort, obsesionados por imponer una monarquía constitucional a la manera inglesa, pero la asamblea reunida con ese propósito no logró unanimidad de criterios. Había en ella una minoría muy activa, encabezada por Strüve, que soñaba con una república federal a la manera de los Estados Unidos de América del Norte. Ni uno ni otro de estos proyectos tenía la adhesión de los diputados radicales, quienes, no contentos con expresar verbalmente su oposición, pasaron casi de inmediato a la vía de los hechos y levantaron un ejército a cuya cabeza pusieron al ciudadano Hëcker.

Este hombre tenía en la mente una mezcla bastante extraña de ideas republicanas, nacionalistas y la estrafalaria ambición

107.- BEAUD, Michel, *Histoire du Capitalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1981, p. 150 ss.

de resucitar el fenecido Sacro Romano Imperio Germánico de Occidente. El ejército de Baden lo derrotó en Kandern el 24 de Abril de 1848, pero no se ensañó en su persecución. Hëcker salvó la vida y mantuvo su romántico prestigio entre los sectores más jóvenes de la izquierda.

El Parlamento de Francfort fue acogido con entusiasmo y todas las clases sociales alemanas confiaban que de él saldrían reformas sociales dentro del espíritu de la tradición monárquica a la que casi nadie quería renunciar. La mayoría de los diputados eran profesores, comerciantes y, en general, gente habituada al tráfico con las ideas o las mercaderías, pero de escasa experiencia política.

Se habló de constituciones, se reclamaron derechos históricos, se apeló a nociones tan románticas como "el devenir de la historia" y se pensó con mucho más tino en cuestiones comerciales y financieras. De política se habló poco y no se dijo nada que valiera la pena escuchar, por lo menos ésta fue la opinión de uno de los asistentes, Von Bismarck, cuya figura recién comenzaba a apuntar en la vida alemana.

El 18 de Septiembre de 1848, hubo en Francfort una revuelta que epilogó con dos diputados conservadores muertos: el General Von Auerswald y el Conde Lichnovsky. Los terroristas veían en la nobleza al enemigo por antonomasia y llevados por su intemperancia actuaron sin prever las consecuencias políticas de su gesto.

Toda la burguesía alemana se asustó y temerosa de un posible movimiento radical que llevara el caos al país se alió con la nobleza para hacer brillar ante los ojos de Federico Guillermo IV el espejismo de la corona imperial.

Las jornadas vividas en Marzo de ese mismo año, había creado en Berlín un ambiente propicio para una escalada revolucionaria. Pululaban los clubes de opinión, las asociaciones que reclamaban todos los derechos, los periódicos insurgentes y las revistas con artículos incendiarios. Todos querían capitalizar la subversión y redimir al pueblo de los errores imputables al pasado, del yugo de los "junkers", de la burguesía conservadora y del grupo de estetas que rodeaban al monarca.

Una purificación completa de estas rémoras sociales, crearía una nueva Prusia que por lógica gravitación se pondría a la cabeza de los pueblos progresistas. El Comité General de los Trabajadores, de filiación comunista, procuró sembrar en el proletariado una viva conciencia de clase, pero trató de no enajenarse la adhesión de la pequeña burguesía a la que consideraba, con toda razón, enemiga de los planteos extremistas.

El Rey no hacía lo bastante para sacar a su nación del caos. Pasaba por uno de sus períodos de abatimiento fructuosamente aprovechado por su camarilla de amigos y parientes con más ambiciones mundanas que inteligencia.

Bismarck, en sus memorias, dejó una breve apreciación del momento, cuyo aspecto optimista podría quedar reducido a este juicio:

> "No se ha estimado en su justo valor la fuerza vital de la monarquía y se ha sobrestimado las de las barricadas. Por causa del miedo, el gobierno está vencido antes de sacar la espada".[108]

Para el futuro Canciller, Prusia estaba en óptimas condiciones para contener el avance de la revolución y provocar inmediatamente el fracaso de los grupos insurrectos. Las aspiraciones a la justicia social esgrimidas por los agitadores, era puro bambolla y no se debía perder un solo minuto en atender reclamos "inspirados por charlatanes sin sentido político y soñadores sentimentales".

Federico Guillermo IV tuvo una entrevista con Bismarck en el palacio de Sans Souci. El hidalgo habló claramente al Rey de las debilidades de su gobierno y de los medios que tenía en sus

---

108.- LACOUR GAYET, *Bismarck*, Lecoffre, Paris 1918.

manos para conjurar el peligro. Lo hizo con rudeza, pero con un acento que llevaba firmeza hacia ese espíritu en perenne vacilación.

Leopoldo Von Gerlach, jefe de la "Camarilla", advirtió también el valor de aquel hombre sin pelos en la lengua y que sabía hablar el claro lenguaje de los intereses, sin perderse en las zalamerías de la retórica parlamentaria. Tuvo la convicción de que un buen viento soplaba por ese lado, y se propuso apoyar a esa ambición que aparecía en el horizonte político como una promesa de fuerza restauradora.

Convencido por Bismarck para que dominara con mano enérgica la situación revolucionaria, Federico Guillermo IV obró con toda decisión, superó sus propias inquietudes y empleó con rigor la lengua de la fuerza que los alemanes han sabido escuchar siempre con gran respeto.

Como primera medida, disolvió la Asamblea convocada por las últimas elecciones, porque resultaba difícil de manejar. Revocó la ley del sufragio y la reemplazó por otra de sentido más autoritario, favoreciendo a la burguesía al otorgar el voto solamente a los contribuyentes de más categoría.

Cuando se examina, "cum granus salis", el fracaso de los golpes revolucionarios del año 48, no se puede evitar la impresión de que los modestos reformistas burgueses temieron más a la amenaza de la revolución social, que al retorno de la reacción autoritaria.

Droz, en su *historia de la Alemania* contemporánea, escribe:

"La revolución política y económica, frenada por el particularismo, obligó a Alemania a efectuar su revolución en el preciso momento en que de su industria surgía la antítesis de la burguesía liberal en la forma de un proletariado amenazador. En ese país no existía aún una burguesía evolucionada, experimentada en los procedimientos parlamentarios. Por ello no fue la nación la que guió sus propios destinos, sino que fueron las fuerzas del Antiguo Régimen las que volvieron a empuñar las riendas del Estado, contentándose la burguesía con

negociar compromisos mediocres. Luego de la revolución perdió la confianza de crear un estado nacional con sus propios recursos". [109]

La lengua de Droz es clara, sus prejuicios revolucionarios también lo son. No advierte que la conjunción de todas las fuerzas políticas y sociales que detuvieron el avance de la revolución, eran todavía muy vigorosas en Alemania y que procuraron a esa nación uno de los momentos más fuertes de su historia. Constituidos en tribunal de la historia, podemos lamentar que un pueblo haya abandonado el cultivo de tales o cuales virtudes, pero no podemos desconocer el valor de sus auténticas realizaciones. La Alemania de la segunda mitad del siglo XIX, no solamente es un país militarmente poderoso, también lo fue en todas las otras actividades de la vida civilizada.

En Prusia se fue imponiendo la personalidad de Bismarck, y pronto lo veremos ocupar el centro de la política europea. Los revolucionarios tomarán el camino del exilio y los partidarios de la acción violenta padecerán las consecuencias de sus procedimientos ineficaces.

El clima de seguridad creado por la energía prusiana, favoreció el desarrollo de la industria y pronto entró en franca competencia con las más adelantadas de Occidente. Los Estados Alemanes mantuvieron un tiempo más sus respectivas autonomías, pero la preponderancia y el prestigio ganado por la monarquía prusiana convenció muy pronto que allí se encontraba el centro unificador del "Vaterland". El sueño de una confederación republicana a la manera de los EE.UU., había desaparecido casi totalmente; en su lugar nacía la idea de un Reich modelado sobre el antiguo imperio, con su cabeza en Berlín.

Una página de Jacques Bainville sintetiza con su habitual claridad el panorama alemán de la época:

109.- DROZ, *Historia de Alemania Contemporánea*, Coll. Clío.

"La tentativa de fundar la unidad alemana sobre principios liberales y por medios parlamentarios, había fracasado. El Parlamento de Francfort dejó a Alemania más dividida, la influencia de Austria más activa y fuerte que antes. Nunca la unidad de los países alemanes podía parecer más quimérica. Pero la revolución provocó dos efectos nada desdeñables: en primer lugar, había designado al Rey de Prusia como ejecutor posible de un programa patriótico. En segundo lugar, la historia de la revolución era una historia completa y decisiva para los unitarios alemanes. Desde ese momento, se supo que se debía elegir entre el liberalismo y el nacionalismo, la tentativa de hacer salir uno del otro, había fracasado. El método estaba condenado. Más tarde, y en esto consistió la habilidad de Bismarck, se recordarían los comienzos de la unidad alemana, pero se harían a favor de Prusia. Bismarck concedió al liberalismo una suerte de sufragio universal, pero no sacrificó ninguno de los atributos esenciales de la monarquía prusiana".[110]

El sistema nacional impuesto por la contra revolución, quedó ordenado por la legislación del "Bundestag". Se rectificaron las constituciones otorgadas bajo la presión revolucionaria y se suprimieron los plebiscitos en su sentido más lato.

110.- BAINVILLE, Jacques, *Quand l'Allemagne faisait des révolutions*, Mélanges, Fayard, Paris 1915.

VII

LA UNIFICACIÓN DE ITALIA

ITALIA Y LAS REVOLUCIONES.

ALGO anticipamos, en un párrafo anterior dedicado a examinar la cuestión italiana y la influencia recibida del bonapartismo, sobre la situación política y social de la Península durante el período dominado por la figura de Metternich. Los historiadores de procedencia más o menos marxista, se inclinan a pensar que la retrógrada economía italiana, la mediocridad de su burguesía y la influencia anacrónica del clero, habían contribuido para que el país quedara atrás en el planteo de sus reivindicaciones revolucionarias. No obstante, basta echar una ojeada al panorama histórico italiano entre los años 1820 y 1848, para descubrir en él con qué contentar, si no a los marxistas de estricta observancia científica, a los alegres petardistas que fueron sus precursores en la época romántica de los carbonarios o de la "Joven Italia".

No faltaron las revueltas ni las denuncias, y mucho menos las "ejecuciones" más o menos siniestras que tanto gustaran a Henri Beyle y que dieron a la política italiana un intenso colorido de tragedia danunziana.

Los "Carbonari" y los poetas románticos, mantuvieron encendida la tea de la revolución, y como el mosaico italiano se prestaba para cambiar de clima político sin abandonar el suelo patrio, la secta carbonaria, perseguida a muerte en el sur, se rehace en los Estados Vaticanos bajo la tolerante administración de Pío VII, León XII, Pío VIII y Gregorio XVI. Más tarde, el Cardenal Rivarola los sacó de sus reductos y los obligó a buscar otros sitios más adecuados para ejercer desde allí su influencia revolucionaria. Es la época de Silvio Péllico y el conmovedor relato de sus "Prisiones", y la de los versos nacionalistas de Berchet, Manzini y Leopardo. Conviene recordar estos datos para comprender que la tradición nacionalista italiana está mucho más ligada a la revolución que a los faustos eclesiales o imperiales.

Los "Carbonarios", cediendo al gusto por los misterios, decían descender de una organización alemana que se llamó "la Fe de los Kohlen Brenners". Esta secta tuvo entre sus miembros a Teobaldo de Bri, que luego de haber muerto por sus ideales, sufrió una suerte de canonización laica y se convirtió en un santo patrono de los "Carbonarios". Su retrato figuraba en todas las "logias", y no se iniciaba la sesión sin alguna jaculatoria en su honor. Estas disposiciones religiosas, sus ceremonias y sus gustos por los juramentos secretos y algunos terribles, la hacía muy semejante a la "Francmasonería", y muchos en Roma creían que era una sola cosa con ella. No obstante el parecido, no surge con claridad que hubiera una conexión estrecha entre ambas sociedades, y si la hubo, tendrá que admitirse que los carbonarios cumplían una misión, en el contexto mundial de la masonería, limitada a la independencia de Italia.

La Condesa Martinengo Cesaresco, en su historia "La liberación de Italia", se refiere al origen de los carbonarios, diciendo que el nacimiento de la sociedad se debió a la acción de un

genovés, Malghella, que fue ministro de policía del general Muratt. Cuando el famoso general de Napoleón cayó, los austríacos detuvieron a Malghella y lo entregaron al gobierno sardo, que lo retuvo en prisión.

Es parecer de la Condesa, que este avispado ministro de policía había tratado de influir en Murat para que se declarase independiente y dictase una constitución para Nápoles. Murat, que no estaba tan interesado como él en el problema de la libertad italiana y apenas si era un eco de la potencia napoleónica, cunado cayó el corso no tardó mucho en desaparecer. La organización carbonaria fue obra de Malghella, y cuando los Borbones retornaron a Nápoles, se encontraron con una oposición compuesta por miles de asociados a esta entidad política.[111]

El sucesor de Malghella, demostrando una vez más la afición de los ministros de policía a crear sociedades secretas, fundó otra para hacer concurrencia a los carbonarios y combatirlos con sus mismos procedimientos. La Condesa Martinengo Cesaresco, que no muestra ninguna simpatía por esta última, nos dice que se llamó "Los braceros del Contrapeso", y sus componentes pertenecían a la peor canalla de los suburbios napolitanos: criminales, bandidos de toda especie y convictos. El gobierno restaurado los proveyó con 20.000 fusiles "para que exterminaran a todos los enemigos de la Iglesia de Roma: jansenistas, francmasones y carbonarios". Era una empresa demasiado grande para ser llevada a buen término por "cruzados" tan poco convenientes. Fracasaron, y los carbonarios aprendieron de sus encuentros a guardar mejor sus secretos.

Refugiados en Roma, tomaron mucho del temperamento romañol, especialmente en cuanto a su entusiasmo nacionalista. La historia de los carbonarios romañoles tiene por fuente casi principal la obra de Lord Byron "Letters and Journals". El gran

---

111.- MARTINENGO CESARESCO, *Contessa di, The Liberation of Italy*, The Times, London 1898.

poeta inglés, antes de morir de disentería en los alrededores de Missolonghi, donde había ido a combatir por la libertad de Grecia, había pertenecido a esta sociedad gracias a la intervención de su joven amigo, el Conde Pietro Gamba. Con respecto a su papel y a su esperanza en el seno de la secta, escribió:

> "I suppose that they consider me as a depot, to be sacrificed in case of accident. It is not great matter, supposing that Italy could be liberated, who or what is sacrificed. It is a great objet, the very poetry of politics. Only think a free Italy! Why there has been nothing like it since the days of Augustus".[112]

Las consecuencias de las revoluciones provocadas por los carbonarios en Nápoles fueron, inmediatamente, nocivas para la causa de la libertad italiana, y un bien montado aparato policial hizo sentir su presión en todas partes hasta que reinó la paz. No duró más que diez años, pero en circunstancias semejantes, habla de la eficacia del procedimiento. La revolución francesa de Julio de 1830 provocó un nuevo recrudecimiento de la guerra civil, y en esa oportunidad la ciudad italiana elegida por los libertadores fue Módena.

Sea porque la policía actuó con rapidez o porque los conspiradores no supieron hacer bien su oficio, la noche del tres de febrero de 1831, el Estado Mayor Revolucionario fue apresado en la casa de Ciro Menotti. Bologna, Parma, y otras ciudades pertenecientes al feudo papal se levantaron y proclamaron una nueva república. La reacción fue rápida y la revolución, ahogada en sangre. Ciro Menotti y Borelli, líderes del movimiento, fueron ejecutados, y sus pedisecuos, puestos en prisión.

112.- "Supongo que me tienen por una especie de depósito, que puede sacrificarse en caso de accidente. No es asunto de gran importancia, en el supuesto de que Italia pudiera ser liberada, quién o qué sea sacrificado. Es un gran propósito, es la poesía misma de la política. ¡Simplemente pensad en una Italia libre! No ha habido nada como eso desde los días de Augusto".

El Papa y la Duquesa de Parma, María Luisa, trataron de no llevar la represión con demasiada severidad, y hasta pensaron conceder algunas de las libertades solicitadas por los sublevados. Quizá podían detener el movimiento si aceptaban algunas de sus premisas. Era una ilusión. Los revolucionarios, como siempre, querían el poder. Las libertades y reivindicaciones eran meros pretextos para atacar el gobierno y obtenerlo.

En 1831, Giuseppe Manzini, que había nacido en Génova veintitrés años antes, se hizo célebre por la publicación de una carta abierta dirigida a Carlos Alberto de Saboya, para que tomara en sus manos la faena de liberar a Italia.

El tono ardiente de la proclama epistolar, encantó a *tutti i cervelli bollenti* que andaban por Italia, y el joven Manzini pasó a ser una de las testas pensantes de la revolucón. La "Joven Italia" nació de sus desvelos y pronto reemplazó a los carbonarios en el movimiento de liberación. El programa de Manzini contemplaba la formación de una república con la ayuda de todos los voluntarios reclutados a lo largo y a lo ancho de la Península.

Su convocatoria a Carlos Alberto no fue bien acogida por el Príncipe, que tenía sus propias ideas con respecto al futuro italiano. Manzini, sin más trámites, lo consideró un traidor. Retirado a Suiza, reunió algunos centenares de hombres para cruzar la frontera y provocar en Italia algunos episodios que pusiera en situación de guerra al Piamonte con Austria. No tuvo el éxito que esperaba, y se llamó un tiempo a sosiego, pero sin convencerse todavía que la liberación italiana no seguiría el camino trazado por su fogosa fantasía.

Dos libros aparecidos en ese tiempo, contribuyeron a desbrozar las sendas políticas por donde podía caminar "il resorgimento". El primero de ellos, tuvo por autor a vicenio Gioberti, y se llamó "Il primato morale e civile degli Italiani", editado en 1843. Gioberti hablaba de una confederación de los Estados italianos bajo la presidencia del Papa y con el ejército del Piamonte como brazo ejecutor. Casi contemporáneo fue el libro de Cesare Balbo: "Speranze d'Italia", a la que se sumaron las obras

de Massimo d'Azeglio, el barón Ricasoli, el Marqués Gino Cappony y Alejandro Manzoni; todos estos trabajos tendían a contrarrestar la visión extremista de Manzini y provocar el cambio político en un clima de moderado liberalismo.

Pero a quien correspondió el mérito de haber preparado efectivamente los fundamentos reales del "Risorgimento", fue al Conde Camilo Benzo di Cavour. Nacido en 1810, comenzó su carrera política con algunos escritos publicados en el "Risorgimento" de Turín, periódico opuesto al mazzinista, que se llamaba, por pura contradicción, "Concordia".

Cavour pertenecía a la aristocracia piamontesa, tan bien descripta por D'Azeglio en sus "Ricordi", y en condiciones tan excelentes para asumir, en esos precisos momentos, la dirección de la política italiana. Pero Cavour poseía además, las virtudes de un estadista: sentido práctico, tacto, y una indudable capacidad para apreciar las oportunidades y aquello que se podía hacer dada la ocasión. Es el verdadero gestor de la unidad italiana, y su fría cabeza diplomática es la autora de los triunfos que nunca hubieran podido obtener Garibaldi o Manzini, mejor servidos por el anecdotario pintoresco y por la prensa roja.

En un capítulo anterior, hicimos una rápida síntesis de los acontecimientos relacionados con el ascenso al trono pontificio de Pío Nono y las revoluciones que estallaron en Italia, un poco por todas partes, a raíz de las esperanzas políticas desatadas por la presencia de un Papa a quien se suponía liberal. En líneas muy generales, apuntamos también a las intervenciones armadas de Austria y de Francia para restaurar el poder papal y los graves inconvenientes creados por esta solidaridad del pontificado con dos enemigos tradicionales de la unidad italiana.

La guerra de Piamonte contra Austria.

Carlos Alberto, rey de Piamonte y de Cerdeña, creyó llegado el momento de conquistar la adhesión de toda Italia mediante la anexión de Lombardía y Venecia, que reconocían el dominio de Austria. Aprovechó el levantamiento de Milán el 1 de Marzo de 1848, y obligó al general austríaco Radetzky a retirarse. Una serie de encuentros campales más o menos espectaculares, llevaron las armas piamontesas hasta las fronteras de Italia.

Durante el mes de mayo del mismo año, se produjo la reacción austríaca, y es detenido el avance italiano en Santa Lucía. Carlos Alberto pierde la esperanza en una victoria armada, y trata de negociar una paz con Viena, por medio de los ingleses. En el ínterin, las tropas siguen combatiendo y se adjudican victorias para uno u otro campo, hasta que la victoria austríaca de Custozza obliga a los italianos a aceptar el armisticio de Vigevino, el 9 de Agosto de 1848.[113]

Carlos Alberto, acusado nuevamente de traidor, abandonó el país y, refugiado en Cerdeña, levantó un nuevo ejército con el propósito de probar suerte por segunda vez. Esta acción bélica duró menos y terminó peor. Las batallas de Mortara y de Novara detuvieron su impulso y con él la esperanza de los patriotas italianos. Carlos Alberto abdicó a favor de su hijo Victor Enmanuel, que fue coronado como segundo de su nombre.

El nuevo rey de Piamonte firmó la paz con Austria, pero la Cámara de Diputados se negó a ratificar el documento. El gesto de los parlamentarios fue seguido de inmediato por los ciudadanos genoveses, que se levantaron a su vez contra el armisticio. El Rey debió terminar con ambos conflictos antes de llegar a un acuerdo pacífico con Viena: sofocó con las armas el

113.- WEILL, G., *L'Eveil des nationalités et le mouvements libéral*, Vol. XV de "Peuples et Civilisations", col. L. Malphen et p. Sagnac.

levantamiento genovés, y llamó a elecciones para obtener una Cámara de Diputados más dócil.

El pueblo debió resignarse ante el tratado, y pagó una deuda de guerra bastante onerosa. Quienes no quisieron transigir con el armisticio, fueron los venecianos, y opusieron a las tropas de Radetzky una firme resistencia. No obstante, el 30 de Agosto de 1839, los austríacos hicieron su entrada triunfal en la laguna de la Serenísima.

Pese a todos sus reveses, los patriotas italianos no cejaron en su empeño de liberar el territorio patrio de la ocupación extranjera, y seguían creyendo que sólo la casa de Cerdeña y Saboya podía unificar Italia.

El Conde de Cavour fue el alma y la inteligencia de este otro paso en dirección de la libertad italiana, pero si bien contó con la participación de las diversas sectas nacionalistas y republicanas, nunca pudo contar con el buen tino de sus integrantes.

El reino de Piamonte, incluida la Saboya y Cerdeña, contaba con unos cinco millones de habitantes. No estaba en condiciones, como sobradamente lo había probado, de derrotar a Austria por la fuerza de las armas. La táctica de Cavour consistió en ir debilitando el prestigio austríaco mediante una política que aislara al Imperio de toda ayuda diplomática.

Austria confiaba en su ejército y en la presión que sobre los italianos ejercía un clero casi totalmente volcado a su favor. A ambos apoyos añadió una excelente policía, especialmente organizada para desbaratar cualquier aventura subversiva.[114]

La política aconsejada por Cavour y llevada adelante con el beneplácito de Victor Enmanuel, consistió en ampliar la influencia liberal dentro del clero para minar el partido imperial. Este objetivo se extendió a todos los otros frentes políticos, y Piamonte se convirtió muy pronto en el refugio de todos los

---

114.- *Ibíd.*

perseguidos por sus ideas y en la única esperanza de los enemigos de Austria.

Cavour fue el inspirador de una inteligente reforma al sistema impositivo, animó el tráfico comercial, redujo el número de conventos, y dio libertad a la prensa, porque pensaba, con acierto, que por el momento ésta sería usada solamente en contra de Austria.

Durante el mes de Marzo de 1854, uno de los baluartes del Imperio, el Duque Carlos II de Parma, fue asesinado en medio de la calle por un grupo terrorista que trató, por ese medio, de inspirar un sano temor en los colaboradores del Imperio. Dos meses más tarde, eliminaron al jefe de policía Cereali y al auditor de guerra, Bordi, ambos pertenecientes al equipo gobernante de Carlos III.

Todos estos síntomas de descomposición del sistema austríaco, eran cuidadosamente recogidos por Victor Enmanuel y Cavour, que azuzaban a los rebeldes, sin aparecer oficialmente comprometidos. La guerra entre Cerdeña y Austria estaba aplazada pero no muerta, y Cavour se empeñaba activamente en conseguir todas las adhesiones internacionales que precisaba para aislar a los austríacos.

Una de ellas era la de Napoleón III, quien, en sus vacilaciones, mostraba un cierto gusto por la eliminación del Imperio Austro Húngaro del territorio italiano, pero no quería saber nada de una unificación de la Península, a expensas de los Estados Pontificios.

En una conferencia secreta mantenida entre Napoleón III y Cavour, el Emperador de los Franceses habría dado su pláceme para que el Reino del Piamonte se extendiera por el norte de Italia y ocupara las regiones bajo dominio austríaco, pero exigía la Saboya para Francia.

En 1859 se enciende nuevamente la guerra contra Austria, bajo el pretexto que Victor Enmanuel no podía oír con indiferencia los gritos de ayuda que provenían de toda Italia. Austria reforzó su ejército y puso a toda Lombardía bajo el imperio de

la ley marcial. Desgraciadamente para ella, había muerto el viejo Mariscal Radetzky, y su sucesor, Franz Gyularr, de la nobleza húngara, demostrará sobradamente que no había nacido para reemplazarlo.

Los piamonteses y sardos reunieron un ejército de 80.000 hombres en los alrededores de Alejandría. A estas tropas se sumaron varias divisiones de soldados franceses y los "Cazadores Alpinos" de José Garibaldi. La batalla de Magenta fue un combate librado entre los franceses y los austríacos el 4 de Junio de 1859. Estos últimos debieron retirarse abandonando Lombardía en manos de sus vencedores. Cuatro días más tarde, Napoleón III y Victor Enmanuel entraron en Milán. Los derrotados en Magenta se habían detenido en las cercanías de Mincio, donde trataban de rehacer sus filas.[115]

El Emperador Francisco José, convencido de que no podía esperar ninguna ayuda de Prusia ni de otros reinos germanos, decidió hacer frente personalmente a las dificultades de la guerra, y se puso a la cabeza de sus tropas para seguir el ejemplo de Napoleón III. El nuevo encuentro tuvo lugar en *Solferino*, el 24 de Julio de 1859, y otra vez los franceses se impusieron en la batalla.

Napoleón III no quiso un armisticio humillante para las derrotadas tropas austríacas, y propuso a Francisco José una paz aceptable, pero donde se establecía la necesidad de evacuar Italia y renunciar a mantener sobre ella ningún predominio.

El tratado se firmó en Villafranca, suponía una confederación de Estados italianos bajo el gobierno papal, y restauraba las soberanías de Toscaza y Módena. Tal como aparecía configurado, no estaba totalmente en la línea de las aspiraciones nacionalistas, pero como removía la autoridad de los austríacos, dejaba los asuntos de Italia en manos de sus propios hijos, y esto era lo que muchos patriotas habían esperado y coincidía con las previsiones de Cavour.

115.- ORSI, P., *Histoire de l'Italie Moderne*, Lethillieux, Paris 1911.

En Italia, el movimiento hacia la unificación fue casi unánime: Toscana, Parma, Módena y la Romagna, conciertan una federación y ofrecen la regencia al Príncipe Barignano, primo de Victor Enmanuel. Napoleón se hace cargo del carácter irresistible de la medida y renuncia a la plena aplicación del tratado de Villafranca. Cavour negocia con él la posesión de los territorios disputados y entrega a Francia, Niza y Saboya.

Sin solución de continuidad, fueron anexados los Estados Pontificios y los napolitanos, a lo que contribuyó Garibaldi con la conquista de Sicilia.

Cavour había dejado actuar libremente al "condottiero" de los "Camisas Rojas", pero temía que Garibaldi, llevado por su temperamento, chocara con las tropas francesas que hacían guardia en torno a Roma. Era partidario de esperar y recibir más tarde el premio de una certera paciencia.

Adelantándose a Garibaldi, entró en los Estados Pontificios, y luego de vencer en Castelgandolfo a los voluntarios de Laromiciére, llegó hasta Nápoles con el propósito de convocar a elecciones y proclamar la unidad italiana en un plebiscito. El Parlamento Nacional elegido en Enero de 1861, transformó el Reino de Piamonte y Cerdeña en Reino de Italia.[116]

No era todavía el triunfo, y se tenía por delante una respetable cantidad de problemas para resolver. El primero de todos consistía en imprimir en el alma de los italianos un nuevo patriotismo que ensanchaba sus sentimientos regionales, pero que también chocaba contra ellos e impedía que naciera en sus corazones la idea nacional. Se dice que Cavour no era partidario de un régimen centralizado, pero los diputados del nuevo parlamento temían que el particularismo hiciera imposible un gobierno verdadero, si se daba demasiado poder a los centros locales.

Cavour murió en el mes de Mayo de 1861, y por un tiempo, Italia se encontró librada a los demonios de su divisionismo en-

116.- *Ibíd.*

démico. Garibaldi, que no aceptaba la monarquía sino a regañadientes y como a un mal provisorio, fue uno de los primeros en levantarse contra el régimen imperante. Ricasoli, sucesor de Cavour, y fiel albaceas de sus proyectos políticos, tomó una primera medida de gobierno cuando proclamó a Roma futura capital del Reino. Era un programa, porque a Roma había que tomarla, pero al mismo tiempo era una manera de calmar las impaciencias republicanas.

Garibaldi no estaba dispuesto a calmarse demasiado pronto, y al frente de sus voluntarios intentó a su vez dar el golpe sobre Roma, y al proclamarla cabeza de la nueva Italia, terminar de una vez por todas con el gobierno del Papa. Derrotado en Aspramonte por Pallavicini, fue hecho prisionero.

IL RISORGIMENTO.

La unidad italiana fue un triunfo diplomático largamente preparado por Cavour y favorecido por una serie de situaciones históricas, muchas de las cuales absolutamente imprevisibles, como la derrota de los austríacos en Sadowa o el desastre francés de Sedán. Pío IX tuvo el privilegio de ser depuesto como Príncipe de Roma por Victor Enmanuel, y después de firmar un tratado de paz, que ponía fin definitivo a su reinado temporal, se limitó a ejercer una soberanía minúscula sobre la Colina Vaticana.

En Julio de 1871, el flamante Rey de Italia tomó posesión de su nueva capital, y pronunció la frase memorable que expresaba con vigor su decisión de quedarse: "A Roma ci siamo e ci resterenmo". [117]

Los viejos luchadores por la unidad italiana tenían sus días contados. Mazzini murió en 1872 en la ciudad de Pisa. Vio a

117.- BOURGIN, G., *Formation de l'unité italienne*, Clonne, Paris 1929.

Italia libre y unida bajo la corona piamontesa. No era lo que había soñado, pero sus ideas nunca se llevaron bien con la realidad. Ya fuera por patriotismo o porque estaba muy gastado, tuvo el tino de aceptar su destino sin grandes protestas.

Victor Enmanuel vivió hasta 1877, y poco tiempo después de su muerte lo siguió a la tumba Pío IX. El último Papa rey y el primer rey de Italia, concluyeron casi juntos su peregrinación terrena.

El triunfo de la monarquía piamontesa no destruyó el equívoco fundamental del nacionalismo italiano, que mantuvo siempre frescos sus orígenes revolucionarios, masónico, liberal y anticatólico. Los hombres de la revolución, representados por Francesco Crispi, tuvieron activa participación en el gobierno de Victor Enmanuel II y en el de su sucesor Humberto I.

La opinión liberal, reflejada en este caso por la del historiador inglés J. W. Probyn, en su libro "Italy from de fall of Napoleon I in 1815 to the year 1890", vio con buenos ojos la dinastía de los príncipes piamonteses y, desde muchos puntos de mira, la consideró algo parecida a la monarquía inglesa. Este elogio en la pluma de un inglés que habla de un gobierno italiano es casi excesivo.

> "Ningún soberano —afirmaba Probyn— ha subido al trono entre más grandes demostraciones de buena voluntad por parte de la nación, que el rey Humberto I a la muerte de su padre. Lo sucedió en un ambiente tal de tranquilidad, como si el reino de Italia hubiera vivido durante generaciones bajo la dinastía piamontesa y la causa nacional. Era la prueba irrefutable de la completa identificación de una y otra. El reinado de Humberto I comenzó el 9 de Enero de 1878, y su entera adhesión a los principios liberales dieron a Italia un sistema de libertades cívicas bien aceptado por todos". [118]

118.- PROBYN, J. W., *Italy form de fall of Napoleon I° in 1815 to the year 1890*, "The Times", London 1909..

La opinión liberal puede resumirse en esta opinión de Probyn. No es profunda, ni penetra mucho en las posibles consecuencias de esos principios liberales tan generosamente aceptados. Tampoco hace un inventario de las contradicciones y equívocos que encerraba el nuevo régimen.

Italia había terminado una guerra de liberación larga y cruenta. Los beneficios inmediatos de la monarquía constitucional habían sido pagados con grades sacrificios y por el momento no se sentía el deseo de mirar la borrasca que anunciaba tanta libertad y tanta complacencia con las ideas nuevas. Se aceptó por el momento la situación y la ecuánime serenidad del príncipe hizo el resto.

La amenaza más inmediata estaba instalada en el propio gabinete del Rey y se llamaba Francesco Crispi. La opinión liberal se ha inclinado favorablemente sobre la figura de este viejo compañero de Mazzini. Si la falta de escrúpulos y la pasión por el poder constituyen al hombre de Estado, Crispi fue un gran estadista.

Las contradicciones de su gobierno, muy poco explicable en un contexto liberal clásico, venían impuestas por las exigencias propias del gobierno y un elenco ideológico típicamente revolucionario. El antiguo terrorismo necesitaba un clima de desorden para poder obrar de acuerdo con su temperamento.

Thomas Okey, en un libro escrito en colaboración con Bolton King que se llamó "Italy to day", juzgó la personalidad de Crispi con más severidad que el risueño Mr J. W. Probyn. Reconocía que Crispi tenía designios políticos grandes, aptitudes para las maniobras y una cierta capacidad para impresionar favorablemente a las masas populares italianas. No carecía de imaginación, y en general puede afirmarse que era inteligente, pero su intemperancia lo hacía fácil presa de sus pasiones momentáneas. [119]

119.- OKAY, Thomas, *Italy to Day*, "New Monthly Magazine", London 1923.

La necesidad de mantener una política realista con el Vaticano, hacía tascar el freno de este confeso tragacuras y los no menos necesarios pactos con los grupos financieros, contradecían su mentalidad socialista. A esto deben sumarse los problemas sociales suscitados entre 1887 y 1896 que lo obligaron, contra todos sus antecedentes, a proceder con mano fuerte y perseguir a los revolucionarios que comenzaban nuevamente a monopolizar las virtudes cívicas y la dirección del movimiento subversivo.

León XIII.

Durante el gobierno de Crispi se reunió el Cónclave que debía elegir el sucesor de Pío Nono. Crispi asumió la responsabilidad policial del acto y tomó todas las precauciones para que se cumpliera sin contratiempos y no hubiese atentados terroristas. El Cardenal Camarlengo Gioacchino Pecci, fue coronado Papa con el nombre de León XIII. Tenía sesenta y ocho años cuando subió al trono pontificio, y contra todas las conjeturas, permaneció en él casi veinticinco años.

La personalidad de León XIII fue todo lo dividida que podía ser en un hombre de época que había recibido la obligación de confirmar en la fe a todos los cristianos. Condenó la masonería en un juicio terminante y favoreció la adhesión de los católicos franceses a la república masónica. Fue partidario del régimen electoral y de todo el sistema de libertades modernas: de conciencia, de prensa y de enseñanza, pero trató de imponer a estos principios un mínimo de coherencia en su imposible acuerdo con la fe común.

Para no perder su influencia en el pueblo cristiano, escribió su famosa encíclica "De Rerum Novarum", donde expuso un programa de acción social para los católicos, tal vez sin sospechar que daba nacimiento a la democracia cristiana, que tan favorable influencia había de tener en el advenimiento al poder

del comunismo ateo, cuya más fuerte condenación fue hecha por el propio León XIII. [120]

La situación heredada por el Papa en el ámbito de las relaciones internacionales era malísima. Con el firme propósito de afianzar la Iglesia en un clima de paz y cordial entendimiento se propuso acortar un poco la distancia que la separaban del mundo moderno. En esta faena comprometió sus mejores afanes y no siempre fue bien comprendido, ni por el mundo al que deseaba llegar con un lenguaje inteligible, ni por los católicos tradicionales que olían el peligro de esos ambiguos acercamientos.

Sus primeras medidas diplomáticas fueron las relaciones amistosas con los gobiernos de Rusia, Prusia y la Confederación Helvética. Su santo deseo era conseguir que se levantara en esos países la persecución contra los católicos. Rusia no demostró demasiada prisa en solucionar su problema con la católica Polonia, y León XIII debió esperar el advenimiento al trono de Nicolás II para poder mejorar la relación con ese país. Con Bismarck el resultado de la diplomacia papal fue más eficaz. La política anticatólica, iniciada por el Canciller prusiano en su campaña de "Kulturkampf", había ya fracasado y los católicos alemanes respondieron al desafío de las autoridades prusianas uniéndose más estrechamente que antes.

Tomado entre el partido de la revolución y los liberales, Bismarck se vio obligado a buscar el apoyo de los católicos para evitar una vuelta hacia la izquierda que diera fin a su programa de restauración autoritaria. En 1884 reanudó sus relaciones con la Santa Sede, y tres años más tarde se concluyó una suerte de concordato que establecía sobre bases justas la existencia de los católicos bajo la corona imperial.

La situación diplomática del papado con la Confederación Helvética, fue favorablemente influida por la política de Bismarck. En cuanto decayó la *Kulturkampf,* Suiza recuperó su

120.- *Encíclicas Pontificias*, Guadalupe, Buenos Aires 1958, tomo I°.

equilibrio burgués y aceptó nuevamente con los católicos las condiciones de una pacífica convivencia.

Su tarea más difícil fue, como era de sospechar, en la propia Italia. El Papado no había terminado de digerir la molestísima cuestión romana y había iniciado una ofensiva para obtener, por lo menos, el gobierno de la ciudad eterna. El gobierno no estaba de ningún modo dispuesto a devolver lo que consideraba, por razones históricas y de prestigio, la capital de Italia.

León XIII consideraba coartada su libertad y se sentía "prisionero en el Vaticano" como consecuencia de la ocupación de la ciudad papal. La diplomacia pontifical partía de un principio impuesto por la realidad y que ninguna nostalgia medieval podía cambiar: la Iglesia ya no era reconocida como la cabeza espiritual de la civilización cristiana. No obstante, todavía tenía autoridad y la presencia de los cristianos concretos en medio de las sociedades movidas por los criterios revolucionarios, era la carta que podía jugar León XIII para que se le reconocieran sus derechos y le permitieran actuar con una cierta libertad. Si así se hiciere, él concedería a los gobiernos liberales lo que que consideraba no esencial y aceptaría a cambio ciertos derechos indispensables para poder mantener viva la fe tradicional.

La inteligencia revolucionaria trataba de hacer pagar sus concesiones a cambio de ventajas políticas indispensables para confirmar su poder en las naciones todavía cristianas. La aceptación del sufragio universal como un modo viable y honesto para la designación de los gobernantes, fue un gran golpe para los monárquicos legitimistas y el pretexto para que muchos católicos entraran en el juego de la partidocracia liberal, con una opción que favorecía el pluralismo republicano.

La encíclica sobre "El Principado Político", admitía que el soberano pudiese ser elegido "por deliberación de las multitudes", pero al mismo tiempo, hablaba del origen divino de la autoridad y recordaba "que sólo una razón pueden tener los hombres para no obedecer: cuando se pretende de ellos algo contra el derecho natural y divino".

A este documento pontificio sucedió la "Nobilissima Gallorum Gens", donde estableció para los franceses la obligación de adherir a la forma republicana de gobierno impuesta definitivamente por la opinión republicana.

Los historiadores italianos Saba y Castiglioni, en su "Historia de los Papas", sostienen que la política de León XIII terminó por triunfar, porque su condescendencia impidió la ruptura completa entre Francia y Roma. En verdad, quien triunfó fue la República Francesa, y no sólo en sus actitudes antimonárquicas, que al fin de cuentas no ofendían la fe, sino precisamente en sus posiciones anticristianas.

En Francia, la república fue siempre masónica y liberal, como tal, enemiga de la fe en su sentido más profundo y total. El Papa, con su política de "Ralliement", terminó con la única oposición seria que la revolución tenía en Francia.

León XIII advirtió los equívocos suscitados por su política; con el propósito de corregir lo que podría haber en ellos de nefasto para la doctrina, escribió su encíclica sobre la "Constitución Cristiana del Estado".

No se puede decir que León XIII no haya defendido la fe. La defendió a su manera y en medio de una situación muy difícil para la sobrevivencia de la buena doctrina. Tal vez su manera no haya sido la mejor, pero esto es muy difícil de determinar a tanta distancia de la situación que lo llevó a adoptar semejante política. Nadie puede ponerse en su lugar, ni responder en abstracto a circunstancias que el Papa debió enfrentar de una manera muy concreta.

Ernesto Vercessi ha dicho algo sobre la acción de León XIII que podría parecer el colmo de la sabiduría mundana, si no fuera una triste demostración de ambigüedad:

> "Como se puede apreciar, León XIII hizo labor de depuración: con el 'Syllabus", Pío IX había sacado la prueba negativa, la destrucción de los principios filosóficos contrarios a la doctrina católica; las encíclicas de León XIII obtenido ya el negativo, ofrecen el positivo de reconstrucción. Teniendo en cuenta una situación de hecho ante las que no es posible cerrar los ojos. Donde se respetan las libertades modernas de conciencia, prensa y enseñanza, no se suprime la facultad de hacer el bien. Desembarazado el terreno de la ideología del liberalismo filosófico, que ponía abstractamente en un pie de igualdades bien y el mal, lo verdadero y lo falso, es posible y aún obligada la aceptación de las libertades políticas, limitadas, circunscriptas, sumamente explicables en una sociedad donde ya no subsiste la unidad de la fe".[121]

Lo grave es que si se aceptan esas libertades, debe aceptarse el liberalismo que las auspicia y las sostiene. La lucha que llevó la Iglesia contra el liberalismo se desarrolló en un terreno elegido por los liberales y en donde todas las ventajas estaban de su parte.

121.- SABA CASTIGLIONE, *Historia de los Papas*, T. II, p. 608.

VIII

La época de la Reina Victoria

Primera parte del reinado.

Victoria de Inglaterra no fue Pericles, ni Luis XIV, pero tuvo el honor de presidir el momento más glorioso de la historia inglesa. Época de efectivas realizaciones en todos los terrenos de la actividad civilizadora y una de las más grandes que el mundo ha conocido. Se podrá tener la idea que se quiera de Inglaterra y criticar en prosa y verso sus pequeñeces y sus vicios, pero nadie que conserve el gusto por la nobleza del esfuerzo humano podrá desconocer los frutos de ese tiempo.

Inglaterra no alcanzó su posición hegemónica por los méritos exclusivos de su pequeña reina; ni los talentos de Victoria tuvieron razón de causa eficiente en la constitución del Imperio Británico. Pero su presencia humana, su simpatía y sus virtudes tan decididamente inglesas, fueron el símbolo viviente

de la unión de los británicos y sirvió de excelente catalizador de todas las fuerzas que transitaban por el temperamento de esa raza tan utilitaria como enérgica y tan noble en la adversidad, como serena en el triunfo.

Guillermo IV, tío de Victoria, murió sin sucesión directa el 20 de Junio de 1837. Su descendiente más inmediato era la pequeña princesa Victoria, que había nacido en 1819 y contaba a la sazón 18 años de edad. Como la seguridad de que Victoria pudiera acceder al trono no se tuvo hasta que se confirmó la esterilidad de la esposa del Rey, la princesa fue educada en una relativa privaticidad, y era muy poco conocida por el público inglés. Cuando el Arzobispo de Cantorbery y el Lord Chamberlan, Marqués de Conyngham, le avisaron que había sido designada Reina de Inglaterra, recién comenzó la vida pública de Victoria.[122]

Guillermo IV no había hecho demasiado para congraciarse con sus súbditos y se puede afirmar que los ingleses, pese al respeto que tuvieron siempre por sus tradiciones, no veían la monarquía con los mismos ojos de sus antepasados. Levantar la onerosa hipoteca de las extravagancias del tío Guillermo era, por sí solo, un mérito que se ha de atribuir definitivamente a la capacidad personal de Victoria.

La faena de reinar no es idéntica a la de gobernar y como no se exigía del rey que tuviere talentos políticos especialmente desarrollados, el Primer Ministro y la Cámara de los Lores se encargaban de discutir y resolver los problemas más importantes del Reino.

Belloc atribuye el valor del reinado inaugurado por Victoria a la feliz coincidencia de los intereses de la clase dirigentes y la expansión extraordinaria del imperialismo inglés. La vieja monarquía fue vencida en 1688 y la posibilidad de fundar una sociedad de orden con clara prelacía de lo político sobre lo económico desapareció para siempre de las Islas Británicas, a pesar de algunos conatos sin porvenir y sin verdadera fuerza, como el iniciado por Jorge III durante el siglo XVIII.

122.- CHASTENET, Jacques, *El Siglo de la Reina Victoria*, ed. cit.. YOUNG, G. M., *Portrait o fan Age*, Oxford Paperbacks, Oxford University Press, London 1969. BUCKLEY, Jerome Hamilton, *Victorianism*, Victorian Literature, Oxford University Press 1961.

La "gentry" gobernó desde ese momento a través de ambas cámaras y en la persona del Primer Ministro, pero reservó para la monarquía algunas de las viejas prerrogativas que no dejaban su función totalmente en las sombras. Podía movilizar el ejército, disolver el Parlamento y convocar a elecciones para renovar su ministerio, que presidiría, inevitablemente, algunos de los miembros más importantes de los partidos tradicionales: *tories* y *wighs*.

Belloc cree que si después de Waterloo hubiere habido en el trono de Inglaterra un rey con gusto por el mando y condiciones políticas suficientes, hubiese podido dar un golpe definitivo al gobierno de la aristocracia. La situación social hacía prever un levantamiento popular que un rey inteligente pudo manejar en su provecho. Faltó la adecuada cabeza, y el vacío del poder monárquico favoreció la continuidad de la oligarquía.[123]

Se debe admitir también que la "gentry" supo maniobrar con extrema delicadeza y conquistar la adhesión de las clases medias, que seguían viendo en la monarquía absoluta la posibilidad de un peligro para sus intereses y su misma concepción del universo. Una monarquía fuerte podía ser también el retorno del catolicismo y se había hecho carne entre los ingleses su condición anti romana.

La Reina Victoria no significó ninguna amenaza para el gobierno de la "Gentry", y su gran simpatía sirvió, en cierta medida, para conciliar los intereses de la clase dirigente con los del pueblo. Se debe reconocer también que el elemento aristocráti-

123.- BELLOC, H., *Historia de Inglaterra*, ed. cit..

co inglés no fue de ningún modo enemigo de reformas sociales que, sin mermar su poderío, permitiera poner entre ellos y los miembros más progresistas de la industria del comercio, una fuerte organización obrera capaz de disminuir el ascenso victorioso de los advenedizos.

MINISTERIO WIGHS.

Cuando Victoria ascendió al trono, era el Primer Ministro de Inglaterra Lord Melbourne, cuyo carácter, según las crónicas, y su educación, coincidían admirablemente con las disposiciones más espontáneas de la joven princesa. Melbourne era un "gentleman", y sabía llevar a la reina Victoria sin hacerle sentir demasiado el carácter ornamental de su regia magistratura. Para comprender la figura de este "wighs", conviene una breve referencia a la situación de los partidos tradicionales en el lapso que va del triunfo contra Napoleón al advenimiento al trono de Victoria.

Entre 1813 y 1820 se sucedieron en Gran Bretaña una serie de movimientos de carácter social dirigidos por elementos radicales y muy bien dispuestos a obtener una serie de reformas que las circunstancias políticas inmediatas hacían difíciles de alcanzar. Bajo el gobierno conservador de Lord Liverpool se inició una reacción, cuyo objetivo fundamental era cortar "in radice" la revolución iniciada por los elementos radicales.

Estos últimos no estaban representados en el Parlamento por un número de diputados capaces de jaquear la influencia de los partidos tradicionales, pero en esos precisos momentos dominaban la calle y obligaron al gobierno a tener que tomar una serie de medidas contrarias al viejo sistema de libertades inglesas: se suspendieron las garantías del "habeas corpus", y se dictó la ley de las Seis Actas, limitando los derechos de prensa y de reunión. Los jefes de la agitación fueron detenidos, y los que pudieron eludir la cárcel escaparon de Inglaterra.

El año 1820 inició un tiempo de prosperidad, y la agitación social descabezada no halló pretextos para recuperar nuevas testas en la disconformidad.

El Primer Ministro, Lord Liverpool, incorporó a su gabinete dos hombres que debían dar al "torismo" una orientación reformista. Estos hombres fueron Robert Peel, que entró como ministro del interior en 1822, y George Canning, que sucedió a Lord Liverpool, y que, como ministro de relaciones exteriores, reconoció la independencia de las colonias españolas de América, luchó contra la influencia rusa en los Balcanes, y es tradición que trató de impedir la guerra ruso turca que se avecinaba.

Ambos miembros del torismo fueron partidarios entusiastas de la reforma electoral que daría el poder a las clases medias en el Parlamento, se hicieron eco de los movimientos reformistas, y cosa desusual, incorporaron a sus gabinetes elementos del partido wighs.[124]

Canning murió en febrero de 1827, y el Rey pidió a Wellington que formara un nuevo gabinete sin desplazar los ministros elegidos por Canning. Robert Peel continuó al frente del Ministerio del Interior e inspiró la famosa reforma del derecho penal, suprimiendo, para ciertos delitos, la aplicación de la pena capital. A uno de sus colegas, el Ministro de Comercio Huskinsson, se debió la primer reforma a la ley de trigo, que permitió la importación de este cereal a menos precio del que se pagaba hasta entonces. Fue una medida que alivió el agobio de las clases bajas y calmó en parte la presión revolucionaria.

Canning había tratado de derogar las leyes de excepción, relativas a los católicos ingleses, pero tropezó con la firme oposición de Jorge IV, la Iglesia Anglicana y el Parlamento. En 1828, Peel decidió tomar nuevamente en sus manos la abrogación de esas leyes inicuas, apoyado por la presencia de O'Connell en el Parlamento como diputado de Irlanda. El nuevo Bill dictado en

124.- MIDWINTER, E. C., *Victorian Social Reform*, Longman, London 1976.

1829, abrió a los católicos la posibilidad de acceder a las más altas magistraturas del reino, salvo la realeza, la cancillería y la lugartenencia de Irlanda.

En 1832, vuelven los wighs al poder, luego de la reforma electoral impuesta por el gabinete mixto de Lord Grey, y que le permitió obtener la mayoría en el Parlamento. Esta reforma electoral, como tuvimos la oportunidad de ver en un capítulo anterior, no modificó substancialmente la constitución del poder. La aristocracia mantuvo el control del gobierno, pero en una actitud mucho más abierta a la opinión de las clases medias.

Lord Grey se retiró en 1834, y William Lamb, segundo vizconde de Melbourne, fue encargado de presidir el gabinete wighs. El partido había continuado la política reformista iniciada por los tories. La primera ley de protección obrera fue dictada en 1833, y un par de años más tarde, bajo el ministerio de Melbourne, se puso fin a las tiranías municipales y se organizó la asistencia parroquial de acuerdo con una nueva ley de pobres.

Lord Melbourne pertenecía al patriciado wighs, y aunque relativamente joven, había cumplido cincuenta y siete años cuando Victoria subió al trono, tenía aspecto, achaques y gustos de hombre más viejo. Su modo aparentemente muelle y escéptico, era una sobrevivencia del siglo anterior. Son famosas las frases con que delataba su poca confianza en las grandes palabras y su absoluta falta de fe en las obras renovadoras, incluso en las que pueden adscribirse a su gobierno.

> "Traten de no hacer las cosas demasiado bien y ahorraréis molestias —solía decir, y añadía—: el único deber del gobernante es impedir el crimen y asegurar la ejecución de los contratos".

Frases que si se leen bien, señalan a un liberal, pero de ningún modo a un representante de la democracia. Es fama que era hombre realmente diestro en el arte de conducir a los otros, y siempre eligió, para ocupar sus ministerios, a quienes podían

contrarrestar sus propios defectos. Russel y Palmerston lo acompañaron en su gestión, y es conocida la fogosidad y la fuerza de esos dos ministros, tan opuestos a la aparente blandura de Melbourne.

Formó con la pequeña Reina Victoria un excelente equipo y los propios "tories" se admiraban de ver a la princesa tan absurdamente amarrada a ese viejo "Wighs" encallecido en las triquiñuelas de la política y en sus muchos vicios particulares.

Victoria se había acostumbrado a Melbourne, y vio con horror el momento en que el bloque mayoritario que lo sostenía en el gobierno, comenzaba a perder fuerza y la oposición a crecer con su debilitamiento.

> "Me sería imposible decir —anotó en su diario— cuán deprimida me he sentido, cuán triste me siento de sólo pensar en la posibilidad de que este hombre excelente y tan amable no continúe siendo ministro... Habría querido expresar a Lord Melbourne mi ansiedad, pero, en su presencia, las lágrimas me acuden más fácilmente que las palabras y comprendo que me ahogaría si hubiere tratado de hablarle".[125]

El ministerio de Mr. Robert Peel.

La oposición "tori" fue encabezada por Robert Peel, y cuando el 7 de Mayo de 1839 Melbourne renunció a su cargo, Victoria hizo un inútil llamado a Wellington, la gloria nacional, para ahorrarse la presencia inevitable de Peel. Las costumbres inglesas se impusieron y Victoria dominando su repugnancia pidió a Peel que formara su gabinete.

Es curioso anotar que el jefe de la facción más conservadora, al revés del ministro wighs, no pertenecía a la "Gentry". Peel era un burgués y, en todos sus rasgos, algo totalmente opues-

---

125.- CHASTENET, J., *Op. cit.*, p. 121.

to a la figura de Melbourne. Nada de ese abandono de "gran señor" en los asuntos serios y mucho menos esa desenvuelta insolencia frente a los problemas morales.

Inteligente y trabajador, era fundamentalmente un hombre de acción que tomaba muy a pecho sus decisiones y consideraba la faena de gobierno como un deber patriótico, sin retroceder ante las exigencias del énfasis retórico cuando llegaba el caso.

El primer ministro Peel no duró mucho, apenas el tiempo suficiente para que Victoria extrañara al buen Melbourne y se sintiera totalmente irritada en la presencia de ese burgués desmañado y torpe. El retorno de Lord Melbourne al cargo de Primer Ministro fue oportunidad para que la joven reina contrajera nupcias con el Príncipe Alberto de Coburgo.

Mucho se ha escrito sobre este matrimonio y el amor que el príncipe Alberto supo despertar en Victoria. No obstante, tuvo que aceptar su papel de simple príncipe consorte, por lo menos en sus primeros tiempos, y dominar de la mejor manera posible su gusto y su constancia para los trabajos del gobierno. Melbourne, que lo estimó bastante, escribió a su respecto:

> "Al príncipe le gustaría traer a la corte hombres de letras y ciencias, tener una compañía más variada y dirigirla hacia fines útiles. Pero la Reina no siente ninguna inclinación hacia esa clase de gentes. Esto se debe al sentimiento que abriga de que la educación que ha recibido no la capacita para sostener conversaciones de tipo intelectual".

Aunque no rime totalmente con las costumbres inglesas, la caída de Peel se debió, en alguna medida, a la rotunda negación de Victoria para que fueran despedidas sus damas de compañía. Esta desavenencia entre la Reina y el Ministro Tori fue bien aprovechada por los "wighs" y convertida rápidamente en un magnífico debate político. Peel debió abandonar el ministerio y Melbourne nuevamente encargado de formar otro.

El nuevo gobierno wighs no pudo controlar con eficiencia el "déficit" cada días más voluminoso de la administración esta-

tal. En el año 1840 alcanzaba la cifra de 1.842.000 libras, y aunque hoy pueda parecer irrisoria, tenía en ese momento visos de catástrofe. Robert Peel arreció los ataques en el Parlamento y obtuvo en la Cámara de los Lores un voto de repudio para la política de Melbourne, Convocadas las elecciones, éstas dieron amplia ventaja al partido tori, y la Reina debió pasar por el amargo trance de tener que convocar nuevamente a Peel.

En esta oportunidad, el Príncipe Alberto se encargó de limar las asperezas entre el nuevo ministro y Victoria, haciendo que las damas objetadas por Peel renunciaran a sus puestos en un acto de aparente libre consentimiento.

Peel era un burgués, y quizá por esta razón sus primeras medidas tendieron a crear un sistema impositivo que curara definitivamente al tesoro de su incuria. Otra medida oportuna de su ministerio se relacionó con la situación de Irlanda. Peel tenía la intención de lograr un entendimiento menos precario sobre bases más firmes y comprensivas. Desgraciadamente para sus propósitos, tropezó con todos los equívocos que venían arrastrándose desde hacía varios siglos y resultaba muy difícil superarlos.

Antes del período conocido en la historia de Irlanda como de "la gran hambre", la Isla conoció una época de gran actividad política, personificada en la figura de Daniel O' Connell. A su gestión en el Parlamento Británico se debió el reconocimiento de los derechos políticos de los católicos, y sobre esta base comenzó a organizar en su patria un movimiento para que se disolviera el Acta de Unión.

O'Connell no supo o no pudo crear los medios que permitieran alcanzar este objetivo, y esto convenció a Peel, y con él a casi toda la "Gentry", que solamente la fuerza podía solucionar las cuestiones planteadas por los irlandeses. Belloc asegura:

> "Esta teoría prevaleció durante toda una generación y se creyó acertada, porque inmediatamente después del fracaso del movimiento en pro de la anulación tuvo la consunción de Irlanda a consecuencia de la enorme catástrofe de la Gran Hambre".[126]

La crisis irlandesa, las divisiones en el interior del Gabinete y la feroz oposición que llevó Disraeli contra Peel en el seno del partido "tory", provocaron la renuncia del ministerio y la convocación de otro nuevo que se encargó de presidir Sir John Russell.

La gloria de Palmerston.

Lord Henry John Temple, conocido por su título de nobleza como Palmerston, había nacido en Broadland en 1784 y fue ministro de relaciones exteriores desde 1830 hasta 1841, y Primer Ministro a partir de 1855, con algunas intermitencias, hasta el día de su muerte, acaecida en 1865.

Como ministro de relaciones exteriores, inauguró en la diplomacia británica un estilo imperial, fuerte y contundente. Su divisa fue defender los intereses británicos en todas partes y hacer respetar el título de ciudadano inglés en cualquier lugar en que uno de sus súbditos reclamara el apoyo de su gobierno.

Las condiciones de la política exterior inglesa imponían a la corona conservar la libertad del tráfico comercial en todos los mares. Para ello, se debía dominar las rutas marítimas y dejar bien asentado que Inglaterra no podía renunciar a estas prerrogativas. Su indudable superioridad naval condicionaba esta política, pero dentro del Continente convenía conservar el precario equilibrio entre las potencias militares más fuertes, para evitar que una de ellas prevaleciera sobre las otras y se le diera por rivalizar con Gran Bretaña en aquello que ésta consideraba de su exclusivo resorte.

Mientras fue ministro de relaciones exteriores, Palmerston, todavía influido por el recuerdo de las guerras napoleónicas,

126.- BELLOC, H., *Op. cit.*, p. 579.

mostró una constante hostilidad con respecto a Francia, pero cuando presidió el Gabinete y pudo medir la amenaza que significaba el crecimiento de las nuevas potencias como Prusia y Rusia, cambió de parecer y entró en el juego diplomático de la cuádruple alianza, para proteger los intereses de Mahomed Alí, protegido de la nación gala.

Fue famosa en su tiempo la libertad con que este ministro procedía en sus negociaciones internacionales. No consultaba a nadie, y solía presentar ante el Primer Ministro una situación de hecho consumado.[127]

Gallardo, amable, bien vestido y con un cierto frío irónico en la expresión, encarnaba el prototipo del gentleman tal como Inglaterra lo preparaba para una brillante representación "ad extra". Se cuenta que Robert Peel se sentía bastante turbado en presencia de la joven reina y que no sabía dónde poner sus manos que no brillaban, precisamente, por la elegancia de sus rasgos. Palmerston actuaba ante Victoria con una cortesía del mejor estilo, y la frase "Your Majesty", sonaba en sus labios como un requiebro.

Durante el ministerio de John Russell, Palmerston fue nuevamente elegido para las Relaciones exteriores, y esta designación no dejó de causar una cierta alarma en los políticos menos preocupados que Palmerston por dejar bien asentado el honor inglés. En la cuestión del casamiento de Isabel de España, se pronunció fuertemente contra el candidato auspiciado por Francia, y poco faltó para que las relaciones entre ambas potencias fueran rotas. La otra oportunidad de intervención violenta se la dio uno de los tantos estallidos revolucionarios del año 48. Algunos agitadores húngaros intentaron un golpe contra el gobierno de Austria. Fracasaron y, perseguidos por la po-

127.- RENOUVIN, Pierre, *Historia de las Relaciones Internacionales*, Aguilar, Madrid 1964, Tomo II, volumen I°.

licía, se refugiaron en Turquía. Rusia apoyó la demanda austríaca para que se le permitiera la extradición, pero Palmerston consideró obligación inglesa sostener la actitud de la Puerta contra las exigencias austro rusas. El juego diplomático de Palmerston no hubiera pasado de un intercambio de notas más o menos violentas, si el agresivo ministro inglés no hubiese considerado conveniente movilizar la flota del Mediterráneo para respaldar militarmente su posición. El resultado fue favorable a su juego, pero la presencia de los buques ingleses en las aguas del estrecho de los Dardanelos fue una provocación que tuvo ulteriores consecuencias.

Era interés particular de Inglaterra evitar que la lucha por la libertad del pueblo griego debilitara el Imperio Turco y esto trajera como inevitable consecuencia un avance de los rusos hacia la cuenca del Mediterráneo. Durante años, muchos súbditos británicos mantenían en Grecia una permanente actitud de hostilidad hacia su gobierno.

Uno de ellos, de nombre Don Pacífico, nativo de Gibraltar y judío por más señas, molestó tanto a las autoridades griegas, que su casa fue incendiada y destruidos en gran parte los artículos comerciales que tenía en depósito. El judío hizo un reclamo por daños y perjuicios contra el gobierno griego, que excedía bastante el valor de sus mercaderías.

No sé cuáles serían las verdaderas relaciones de Don Pacífico con el gobierno inglés, pero este sospechoso nativo de Gibraltar se sintió tan patriota como el mismo Palmerston, y fundó su alegato haciendo valer su carácter de súbdito de la corona británica.

El Cónsul Inglés en Atenas tomó medidas tan poco proporcionadas al asunto tratado, que suponían prácticamente una declaración de guerra al país que había osado levantar su mano contra el ciudadano británico. Varios ciudadanos griegos fueron tomados como rehenes por marinos de su majestad británica, y conducidos a un barco de guerra hasta que se diera solución al conflicto.

Francia intervino para evitar la extensión de la querella, y por un momento, las relaciones entre Luis Napoleón y la Corona Inglesa estuvieron a punto de romperse como consecuencia de este incidente sin importancia.

No podemos olvidar, para poner los asuntos en su verdadero quicio, que la Francia de Carlos X y de Luis Felipe, se había convertido en una potencia mediterránea con la conquista de Argel. Inglaterra no veía con buenos ojos las aproximaciones entre Francia y Rusia, porque ponía en peligro su hegemonía sobre el Mediterráneo..

Palmerston había nacido para ser Primer Ministro en una situación especialmente difícil. Lo calificaba su audacia y su serena firmeza. La ocasión no tardó mucho en presentarse, luego que los ministerios de Derby y Aberdeen fracasaron en su misión de llevar a buen término la guerra de Crimea.

La Puerta, embravecida por la presencia de la armada inglesa en el Bósforo, conminó a los rusos a abandonar las posiciones estratégicas que habían tomado para el caso de un conflicto ruso turco. El ejército del Sultán atacó a los rusos y los obligó a buscar refugio en la fortaleza de Sebastopol. La armada rusa se movilizó y destrozó la flota turca en la batalla de Sinope. Era un ataque legítimo y perfectamente previsible, dada la beligerancia iniciada por la Puerta. Los ingleses no lo vieron así, y para preparar la opinión pública en su favor, presentaron el combate naval de Sinope como si fuera una masacre cometida por los infames rusos contra la inocente flota del Sultán.

Napoleón III consideró conveniente para sus intereses apoyar el reclamo inglés contra Rusia, y uniendo sus fuerzas navales a las británicas, impusieron a los rusos las condiciones establecidas por Turquía. Éste fue el primer acto de un drama militar que se jugó enteramente en Crimea.

Los comienzos de la aventura demostraron la imprevisión de los comandos ingleses y franceses. Lo que debió haber sido un cotejo de fuerzas militares en pugna, se convirtió en un combate denodado contra las enfermedades y la falta de higie-

ne en las tropas. La situación de los soldados ingleses era manifiestamente tan miserable, que provocó la caída del Parlamento Aberdeen y la llamada al primer ministerio del único hombre político inglés que había manifestado siempre condiciones de guerrero: Lord Palmerston.[128]

Palmerston sabía por instinto que la guerra es una cuestión fundamentalmente política. Cuando una nación se pone en situación de tener que hacerla, se deben llevar los preparativos hasta las últimas consecuencias y con un solo objetivo: vencer.

Las noticias provenientes del frente describían un estado lamentable y despertaban la indignación del público inglés, todavía muy sensible a la gloria nacional. Palmerston superó esta primera fase del conflicto. Proveyó a los soldados de Crimea con todo cuanto necesitaban para enfrentar las inclemencias del tiempo y los estragos de la peste. Levantó el ánimo de las tropas en combinación con los franceses, puso sitio y tomó Sebastopol. Esto le permitió concluir un tratado de paz que, si bien no satisfacía plenamente sus ambiciones, puso fin a la ordalía especialmente costosa a pesar de haber inspirado a Teenyson "The Charge of the Lights Brigade".

SITUACIÓN DE EUROPA AL FINAL DE LA GUERRA RUSO-TURCA.

En el Continente comenzaba a brillar la constelación prusiana bajo la dirección, cada día más fuerte, de Bismarck. El conflicto de Crimea y la imposición de los cuatro puntos determinados por Francia e Inglaterra contra Rusia, fueron bien aprovechados por Prusia, sin colocarse, en esta oportunidad, bajo la tutela de Austria.

128.- TEMPERLEY, H., *England and the New East. The Crimea's War*, Longman Group Limited, London 1936. GUICHEN, Ch. de, *La Guerre de Crimée* (1854-1856) et *l'Attitude des Puissances européennes*, Hachette, Paris 1936.

El 6 de Agosto de 1864, el gobierno austríaco aceptó la conclusión de un acuerdo con Inglaterra y Francia para definir las bases de un arreglo con Rusia. En esta transición nacieron "los cuatro puntos" de la conferencia de Viena y por los cuales Rusia debía renunciar a su influencia sobre Rumania y abandonar sus pretensiones protectoras sobre la población ortodoxa que estaba bajo el dominio turco. Se declaraba la libertad de navegación en las bocas del Danubio y se la garantizaba a base de un tratado internacional. Por último, se reformó la convención existente sobre la navegación en los estrechos que databa del año 1841, mediante una serie de cláusulas que perjudicaban, sin ninguna duda, los intereses rusos.

Para imponer estos cuatro puntos, Palmerston y Napoleón III exigieron que Austria se comprometiera, en caso de resistencia rusa, a colaborar con ellos en una alianza militar. Austria temió las consecuencias de un compromiso que la ponía en peligrosas condiciones frente a su inmenso vecino, y quiso retroceder. Palmerston y Napoleón se mantuvieron firmes y no tuvo más remedio que aceptar.

Viena hubiese querido envolver a toda la confederación germánica en su tratado con las potencias occidentales, pero Prusia se negó a entrar en el negocio, porque favorecía exageradamente la posición de Austria en la Europa Oriental.

Gran Bretaña era, antes que otra cosa, una gran potencia comercial. La guerra de Crimea tuvo por propósito debilitar el poder ruso y su probable extensión sobre Asia Central. Si Rusia se hubiera impuesto a la Sublime Puerta, la navegación por el Mediterráneo, *Mare Nostrum* de Inglaterra, habría quedado comprometida. En la cabeza de Palmerston la política y el comercio inglés eran una sola cosa, y hasta se puede pensar que sus instintos de aventurero de gran raza lo impulsaban a una clara prelacía de lo político.

"El tratado de paz —opina Chastenet, resumiendo la acción de Lord Palmerston—, que nada aportaba a Francia, sino una satisfacción

y un prestigio, era enteramente favorable a los intereses de Inglaterra en el Levante. No obstante la opinión pública de Gran Bretaña se mostró escasamente contenta y muy inclinada a acusar al gobierno francés de haber tratado con excesivos miramientos al enemigo común".[129]

Pero, como señala el mismo autor, dentro del gabinete de Palmerston, comenzaba a rutilar una nueva estrella, la de Gladstone, que había de traer al firmamento de la política inglesa una nueva preocupación: convertir a Inglaterra en una potencia, que a sus intereses económicos sumara el carácter rígidamente moral de su lucha por la justicia.

GLADSTONE.

Más que un orden cronológico, nos interesa observar las personalidades y las fuerzas espirituales que explican el éxito y la grandeza de la época victoriana. Los que atribuyen uno y otro al valor del sistema liberal, olvidan que tales expresiones ideológicas constituyen, por encima de cualquier forma de vida política, un instrumento de la clase dirigente para explicar y justificar su propio poder. El liberalismo fue una ideología en perfecto acuerdo con la historia de Inglaterra y la mentalidad protestante. Si durante un tiempo sirvió para cimentar la superioridad británica sobre las demás naciones, esto no se debió tanto a la férrea organización de sus principios, como a la existencia muy concreta de fuerzas y virtudes que permitieron a los ingleses superar las anárquicas contradicciones que laten en la ideología liberal.

En primer lugar estaba el patriotismo insular de los ingleses y su fuerte orgullo nacional. Eran dos excelentes antídotos para que el principio de "la libertad de conciencia" se mantuviera en

129.- CHASTENET, J., *Op. cit.*, p. 215.

los límites de un sano egoísmo político. En segundo lugar, la existencia de una aristocracia, con todo lo que un cuerpo social de tal naturaleza entraña de orden, jerarquía y buena ejercitación de las virtudes de mando. Ambas cosas explican suficientemente el tono de su política exterior, la eficacia casi planetaria de sus funcionarios, que en cualquier parte donde se encontraban, dieron muestras sobradas de su señorío, de su disciplina y de su conciencia de superioridad. Esto último es fundamental para que la superioridad real haga sentir sus efectos. No interesa que muchos de estos "ingenieros", "empresarios" o "diplomáticos" británicos procedieran de las más modestas capas del pueblo inglés. Su comportamiento y su figuración hacia fuera estaba calcada en los modales de la aristocracia, y aunque un "pur sang" pudiera reconocerlos fácilmente por muchas señales visibles y audibles de sus expresiones sociales, no sucedía lo mismo con los aborígenes del país donde representaba a su pueblo.

La revelación durante el período en que Palmerston presidió el Gabinete, fue Gladstone:

"El calificado estudiante que edificaba a Oxford con su piedad ardorosa y la intransigencia de su anglicanismo, el discípulo de Robert Peel que, por devoto que fuese su maestro, jamás se avino a profanar el Domingo yendo a cenar ese día a su casa, el diputado de la dulce y un tanto alambicada elocuencia, va a afirmarse, en la cima ya de la edad, como uno de los más grandes luchadores que haya tenido el Parlamento Británico y a la par como un admirable financiero. Sus presupuestos fueron maravillas de ingenio y equilibrio; y la forma como los presentó otra maravilla de destreza dialéctica. Y luego tuvo una manera de pedir las bendiciones del Todo Poderoso para tomar medidas que reducían en un penique los impuestos de los 'income tax' o modificaban la tasa imponible sobre las bebidas espirituosas que fueron el encanto de los especialistas...".[130]

130.- *Ibíd.*, p. 199.

En esta breve etopeya, Chastenet expone los ingredientes fundamentales de esta personalidad fuera de serie: una honestidad de tal cuño que no se contentaba con tener la virtud, sino que la instalaba ostensiblemente como una bandera política, destinada a consolidar su prestigio frente a una burguesía impregnada de moralismo, nada viciosa y llena de admiración por los presupuestos bien hechos. Una religión volcada hacia las expresiones de solidaridad y eficacia social, en la que tal vez no falte su adarme de fariseísmo, pero condimentado al gusto inglés, con una fuerte salsa patriótica.

Si a tales condiciones se suman su cuidada educación, el cuerpo y los ademanes de un "gentleman" con aficiones y posturas eclesiásticas, tendremos la figura integral, casi perfecta, de un burgués británico que ha tomado lo esencial de la aristocracia, sin ninguno de sus vicios.

Nació en Liverpool el 29 de Diciembre de 1809 en el seno de una familia dedicada al comercio, pero nada indiferente a las luchas políticas del país y muy firmemente adherida a la Iglesia Nacional. Su padre, John Gladstone, había militado en el partido "wighs", pero se separó de él influido por Canning. Era un escocés de pura sepa, "lowlander by birth and descent"; su apellido, originalmente "Gledstane", deriva de "gled", halcón, pájaro de presa que hace su nido entre las rocas, "stanes". Un Hebert of Gledstane figura entre los señores que juraron fidelidad a Eduardo I. Sus descendientes, por varias generaciones, se distinguieron en la vida aventurera de los "borders".

John anglizó su apellido en "Gladstone" y contrajo matrimonio con Ana Robertson, que pertenecía por vía paterna al clan de los Donachie, también originarios de las "tierras bajas". Tuvieron seis hijos, el tercero de ellos fue nuestro William Edwart Gladstone, que heredó las enérgicas cualidades y la robusta salud de su raza.

Para bien o para mal, la posesión de una sólida fortuna abría en Inglaterra todas las puertas, de tal modo que los representantes de la alta burguesía, fueran o no hidalgos como Gladstone, podían educarse en las mejores escuelas del Reino y entrar allí en contacto con los jóvenes herederos de las más ricas baronías. Esta posibilidad no era igualmente aprovechada por todos sus beneficiarios, porque así como ofrecía la posibilidad de destacarse a quienes tenían condiciones para hacerlo, daba a otros menos dotados, la ocasión de mostrar su torpeza, su "snobismo", su falta de calidad humana y de convertirse en una hazmerreír de los jóvenes lores que aprovechaban cualquier oportunidad para divertirse a costa de los arribistas.

Los hermanos Gladstone: Tomás, Robertson y William, fueron alumnos de Eton, pero sus condiciones intelectuales, morales y físicas los pusieron por encima de cualquier contingencia desdichada. Nuestro William no solamente sobresalió en los estudios clásicos, que constituían el punto fuerte de la formación escolar, sino que se dio el lujo de cultivar una serie de virtudes en total oposición al medio, sin que esto se convirtiera en un obstáculo para su futura carrera política.

Como nota precoz de sus éxitos, sobresalió en los debates juveniles que hacían los estudiantes de Eton sobre diversos problemas de carácter histórico o político: la ejecución de Strafford y la de Carlos I°, el carácter de Oliverio Cromwell, el *Contrato Social* de Rousseau y los sucesos de la Revolución Francesa, daban lugar a que se expresasen las diversas tendencias políticas de los jóvenes, así como la conducta de la Reina Carolina, la política extranjera de Lord Castlereagh, permitía el juego de las apreciaciones más finas de las disposiciones éticas.[131]

Estas justas oratorias, ponían en movimiento todos los conocimientos adquiridos en las aulas y fuera de ellas. Es curioso advertir que la mayor parte de ellos correspondían al acervo tradicional de la retórica grecolatina. En Francia, la escuela "Politécnica", donde se formaron muchas de las personalidades

131.- RUSSELL, G. W. E., *The Right Honorable W. E. Gladstone*, Sampson Low, London 1891, pp. -10.

más destacadas del siglo, había renunciado casi por completo a la enseñanza de los idiomas clásicos. Inglaterra persistió tenazmente en ella y sus grandes políticos del siglo XIX, como los antiguos obispos que crearon la cristiandad, conocían muy bien a Homero y Virgilio, y condimentaban sus discursos parlamentarios con la cita oportuna de una frase latina o griega.

Gladstone, no solamente conocía bien sus clásicos, sino que era además un ferviente lector de la Biblia. Apelaba constantemente a Dios Todopoderoso para que su propia voluntad coincidiera con la de Él en todas sus empresas. Es conocido por todos los autores que se ocuparon de hacer su biografía, que cuando fue por primera vez a formar su gabinete, anotó en su diario:

> "El Todopoderoso parece haberme reservado, aunque sea yo profundamente indigno, para el cumplimiento de algún designio que tan sólo Él conoce. ¡Glorificado sea su santo nombre!".

La coincidencia entre los designios divinos y la política inglesa, fue, en general, obra de Gladstone; y veremos, cuando examinemos su actuación en oposición a la política de Disraeli, los múltiples inconvenientes de estas intromisiones apostólicas en el juego de una política realista.

IX

BISMARCK Y LA UNIDAD ALEMANA

LA FORMACIÓN DE UN JEFE.

OTHON VON BISMARCK nació en el castillo de sus antepasados, en las orilla del Elba, el 1 de Abril de 1815. Tres meses más tarde, la derrota definitiva de Napoleón traería como consecuencia la Confederación de los Estados Germánicos.

La tierra de los Bismarck, cercana al Báltico, perteneció a la familia por derecho de conquista, y por mucho tiempo debieron mantenerse en ella con la espada en la mano. Tuvieron también la firme convicción de ser mejores y más fuertes que los antiguos pobladores de raza eslava que vivían en esas landas arenosas y salvajes, sobre las que soplaba constantemente el viento del Ártico. Bismarck amó ese paisaje desolado, de hondonadas boscosas y peladas colinas de arenas.

Su familia no perteneció a la nobleza coronada. Simples hidalgos, conservaron en la comarca pomerania el cargo hereditario de jueces de paz y patrones de la iglesia local. Pese a la relativa modestia de su alcurnia, no eran advenedizos, y sus títulos de hidalguía tenían, por lo menos, seis siglos de antigüedad. En la galería de los antepasados no faltaban las panoplias que hablaban de antiguas cabalgatas bajo el pabellón de los marqueses fundadores del Reino.

La figura muy alta y corpulenta de Bismarck, la rudeza de su lengua, y el poco gusto por las zalemas cortesanas, inspiraron, a no pocos historiadores, la imagen brutal de un soldadote expeditivo y simple. Nada más lejos de la realidad. El padre del Canciller de Hierro incorporó con Guillermina Von Mencken, madre de nuestro Bismarck, una dosis de ingenio, inteligencia y ambición, que hacían decir a su hijo cuando alcanzó la edad de suputar su herencia, "que todas sus malicias y otras malas cualidades le venían de la madre".[132]

Bajo la apariencia física de sus duros antepasados, Bismarck poseía una personalidad mucho más rica y compleja de lo que él mismo estaba dispuesto a admitir. Desde joven aceptó el papel a que lo condenaba su tipo físico, pero lo hizo con tanto refinamiento y astucia, que muchos observadores, y no de los más desatentos, tomaron la apariencia por realidad.

Cuando concluyó sus años de Gimnasio, contra una previsible inclinación hacia la carrera militar, ingresó en la Facultad de Derecho. Siguió sus cursos sin gran entusiasmo y como un petimetre cualquiera, se dedicó a la lectura de Schiller, Goethe y Shakespeare. A pesar de su manifiesta debilidad por la poesía, no engrosó la fila de los jóvenes melenudos con su culto de

---

132.- Para una visión general del tema desarrollado en este capítulo, ver: RENOUVIN, P.; PRECLIN, E.; HARDY, G., *L'Epoque Contemporaine I°*, Coll. "Clio"; así también el tomo X de la *The New Cambridge Modern History*. BENAERTS, P. L., *L'Unité Allemande*, Hachette, Paris 1939. BAINVILLE, Jacques, *L'Allemagne Romantique et Réaliste*, Fayard, Paris 1925.

la nostalgia, las lágrimas y la exaltación sentimental del germanismo.

> "Dos cosas me disgustaban en ellos —confesó en alguna oportunidad— su rechazo a batirse en duelo y la ausencia de una buena educación. Cuando los conocí mejor sentí repulsión por sus extravagantes ideas políticas... Mis simpatías históricas me llevaban hacia los defensores de la autoridad. Bruto me parecía un criminal y Guillermo Tell un rebelde y un asesino".

El dandi apuntaba en estas salidas despectivas para con los intelectuales de la burguesía. Sus preferencias aristocráticas se manifestaron en las muchas extravagancias con que adornó su vida estudiantil, y en la estudiada elegancia de su atuendo. Botas altas, espuelas, bastón y una desdeñosa pose agresiva, le daban un cierto aire desafiante, como si estuviera siempre dispuesto a cruzar su sable contra cualquiera y por cualquier cuestión.

Estas fantasías no parecían predisponerlo para la carrera diplomática, pero los secretos corredores por donde discurría su verdadera personalidad, desembocaban inexorablemente en ella. Quería ser embajador, y para lograr ese destino, debió pasar un cierto tiempo entre los burócratas de un tribunal de Berlín.

No era el sitio más adecuado para su temperamento: "Quería ser dueño y no servidor, quería tocar la música que me diera la gana o no tocar nada".

Con esta disposición de general en jefe, la vida militar no le debió resultar muy agradable, y en cuanto obtuvo el grado de Teniente de Reserva, pidió la baja.

En 1839 murió su madre. Bismarck abandonó la ciudad y trató de levantar un poco la comprometida fortuna familiar, administrando su propiedad. El contacto con las faenas campesinas, aguzó aún más su sentido de la realidad, y le permitió adquirir una experiencia que le sirvió cuando tuvo que representar como diputado a su comarca.

La vida en el campo le resultaba un poco monótona, y trató de animarla con algunos viajes y no escasas aventuras que le dieron, entre sus paisanos, pintoresca fama de ser un poco chiflado.

El 28 de Julio de 1847 contrajo matrimonio con Johanna Von Puttkamer, y comenzó a pensar seriamente en su carrera política. La fecha de su matrimonio coincide con la apertura de la dieta convocada por Federico Guillermo IV. Bismarck se presentó como candidato de su comarca, y habiendo sido elegido, se instaló con altiva arrogancia en los bancos de la extrema derecha. Pronto hizo sentir su fuerte personalidad por el tono cortante de sus respuestas y la firmeza rotunda de sus afirmaciones. Carecía de experiencia parlamentaria, pero sus adversarios advirtieron muy pronto que los "junkers" tenían en el joven Bismarck una verdadera fuerza política.

No habían pasado dos meses desde su ingreso como diputado de la dieta, cuando Luis Von Gerlach le encargó hiciera una protesta contra el acceso de judíos a ciertos cargos públicos. Su expresión, aunque muy dura, respira ese realismo sin vacilaciones que ponía los problemas en su quicio sin dejar que influyeran en ellos actitudes filo o antisemitas. Contra las hipocresías progresistas, salió al encuentro de la oposición revolucionaria, reconociendo el valor de los prejuicios que fundaban su reclamo.

> "Estoy lleno de prejuicios —declaró—, los he mamado con la leche materna. Me sentiría profundamente rebajado y humillado si viera a un judío como representante de la sagrada majestad del Rey y tuviera que obedecerle".

La revolución del 48 lo encontró de pie y perfectamente dispuesto a combatir sus puestas en todos los terrenos. Entre tanto desconcertado y pusilánime, su coraje y su decisión dieron fuerza a la desfalleciente monarquía. Sin exagerar su intervención en los acontecimientos que se sucedieron a raíz del movimiento, debe admitirse que desempeñó un papel importante y

que sus opiniones fueron tenidas en cuenta por los representantes del poder. Al final de ese año de revoluciones, fue nuevamente elegido como diputado de la dieta, e hizo su aparición como una de las cabezas del partido del rey. Para dar a su acción parlamentaria un respaldo periodístico, fundó "La Gaceta de la Cruz", donde expuso, a su modo claro y preciso, sus ideas sobre el momento nacional.

Sus artículos fueron tan originales como sus discursos, y el humor con que exponía sus pensamientos, le atrajo un público bastante extenso. Su condena a la revolución era total y sin matices. Para Bismarck, la salvación de Prusia estaba en su fidelidad a los principios tradicionales de la monarquía:

> "Nuestro pueblo no tiene ninguna necesidad de verse disuelto en la fermentación corrompida y licenciosa de la Alemania del Sud. Su fidelidad no es para una presidencia federal o para un consejo de soberanos, su fidelidad es para el Rey de Prusia".

Un lenguaje simple, claro y directo como una estocada, con la ventaja de encajar perfectamente en el temperamento de sus paisanos. Bismarck nos consuela de las brumas románticas que oscurecían el alma de los intelectuales alemanes. Durante cuarenta años, Prusia tendrá en sus palabras y en sus hechos la expresión de un realismo político digno de un Richelieu. Los representantes del pueblo son para él charlatanes peligrosos que explotan descaradamente "el sentimentalismo lacrimoso de nuestro siglo; esa sensiblería que ve un mártir en cada rebelde fanático y que costará mucha más sangre que aquélla que podría derramar una justicia firme y severa".

Partidario de la monarquía absoluta, sólidamente respaldada por la nobleza militar y la Iglesia luterana, se opondrá con toda su energía al constitucionalismo de Radowitz, "ese genio malo de Prusia".

El conflicto con Austria en 1850 lo hizo reflexionar serenamente sobre las condiciones en que un pueblo debía enfrentar

una posible guerra. Era conveniente estar muy bien armado y tener el ánimo dispuesto. El ejército prusiano, en ese preciso momento, no contaba con ninguno de ambos requisitos. Bismarck, que parecía siempre dispuesto a sacar la espada, se vuelve de pronto pacifista, y pide a los prusianos que vuelvan los sables a sus vainas. El que había acosado al demasiado tranquilo Radowitz por su falta de espíritu militar, sorprende a su auditorio del Parlamento con frases como ésta:

"La única base sana y saludable para un gran Estado es el egoísmo político, y no el gusto romántico. No es digno de un gran país batirse por una causa indiferente a sus intereses. Señores belicosos, mostradme aquí un objetivo digno de una guerra y votaré por ella. Yo no veo ninguno... Cuando vuestras miradas, dentro de un año, miren hacia atrás y vean una larga perspectiva de batallas, de miserias, de dolores, de cien mil cadáveres y cien millones de deudas, tendréis el coraje de aproximaros al paisano sobre las ruinas de su granja incendiada, al soldado inválido por la metralla, al padre que ha perdido sus hijos, para decirles: habéis sufrido mucho pero regocijaos, porque la constitución de la unión fabricada en Erfurt está salvada y el señor Untel no es más ministro en Hesse... El honor prusiano no consiste en que Prusia juegue en Alemania el papel de Quijote... No es nuestra tarea sostener en Slesig Holstein a la población levantada contra su soberano legítimo, el Rey de Dinamarca. La Prusia debe cuidarse de todo contacto ignominioso con la democracia; no debe confundir la noción de la unidad alemana con el derecho de hacer discursos parlamentarios... Una guerra contra Austria no podría ser más que una guerra de propaganda y de principios revolucionarios. Es deber del gobierno alejarla de nosotros".

Su intervención fue eficaz, pero no se engañaba con respecto al valor de su mediación. En una carta a su mujer, de la misma fecha que su discurso, le dice:

"Si conservamos la paz, Dios me habrá permitido contribuir, porque, como en el 48 los ministros y los diplomáticos han hallado en

mí un intermediario inofensivo y cómodo, más fácil de manejar que las notas oficiales".[133]

Unos meses más tarde, fue nombrado Ministro Plenipotenciario de Prusia ante el Congreso de Frankfort. Los años de aprendizaje terminaron. El hombre es ya dueño de la plenitud de sus recursos.

Árbitro de Europa.

Los años de Frankfort completaron su formación política. El hidalgo campesino perdió sus asperezas en contacto con la diplomacia europea y el prusiano, excesivamente adherido a su tradición territorial, adquirió el golpe de vista que le permitiría ver el papel que su nación podía jugar en el ámbito continental.

Su actitud frente a Francia fue una de las que sufrió un cambio más radical, y su decidido antijacobinismo se trocó en indulgente deferencia frente al nuevo Napoleón que presidía el destino de los galos. Esta ternura por las ideas revolucionarias, exigía que éstas se mantuvieran en territorio francés y emplearan allí su poder disolvente. Una Francia gobernada por un soñador e intrínsecamente dividida por facciones inconciliables, era para Prusia el gran negocio.[134]

Gerlach, que no entendía bien el bonapartismo de Bismarck, le reprochaba sus frecuentes viajes a París y sus visitas al flamante Emperador, veía en el sobrino la sombra del demasiado famoso tío. Bismarck respondió a sus alarmas con una carta, donde se puede leer entre líneas lo que realmente pensaba del nuevo emperador de los franceses:

133.- GRÜNWALD, C., *Bismarck*, Fayard, Paris 1947.

134.- BERNAERT, B. L., *L'Unité Allemande*, ed. cit..

"Me rezongáis por haber estado en Babilonia, pero no podéis exigir de un diplomático, ávido de instruirse, una virginidad política que quedaría bien en un soldado o en un hidalgo independiente. Me parece que debo aprovechar toda ocasión para aprender a conocer bien los elementos sobre los que debo actuar. Soy de la naturaleza de los patos, sé sacudirme el agua sin que me moje. No tenéis nada que temer por mi salud política... No soy bonapartista, soy un prusiano indeciso. Pienso en los ingleses, más afectos al algodón que al protestantismo y que se harían católicos si esto les trajera el apoyo de Francia. En política exterior estoy libre de todo prejuicio. La Francia tiene para mí el valor de un peón sobre el tablero donde tengo la misión de servir a mi Rey y a mi país".

En el período que va de 1850 a 1855, Bismarck vio la política europea en su relación con los intereses prusianos, y se formó una idea aproximada de su futuro plan político. Francia dio pruebas sobradas de sus incorregibles debilidades, y Bismarck previó el partido que se podía sacar de ellas para unir todas las alemanias bajo la corona de Prusia.

La sombra de Napoleón pertenecía completamente al pasado, y el sobrino del Gran Corso mostraba, ante los ojos sin indulgencia de Bismarck, el caos de sus utopías revolucionarias.

"Reconoced el Imperio de Napoleón III —aconsejaba a su gobierno—, es un régimen que en un porvenir muy próximo, hará un gran servicio a Prusia".

Convocado a comparecer en Berlín para dar cuenta y razón de sus aproximaciones bonapartistas, informó a Federico Guillermo IV cuál era su impresión sobre el gobernante francés. No hace falta ser un lince para observar, detrás del aparente elogio, la ironía típicamente bismarckiana.

"Napoleón III es un hombre amable y de espíritu abierto. Mucho menos hábil de lo que se dice. Estamos acostumbrados a poner en

su cuenta cualquier acontecimiento catastrófico: si llueve a destiempo en Asia Oriental, se atribuye la causa a una pérfida maquinación del Emperador. Entre nosotros se lo considera una suerte del genio del mal que sólo piensa en turbar el universo, pero su inteligencia está demasiado influida por su corazón; en el fondo es la bondad misma y lo propio de su carácter es reconocer todo servicio hecho, con una gratitud que lleva a un grado poco común".[135]

Jacques Bainville, que cita el informe de Bismarck, añadía que para éste, tal apología equivalía a una irónica condena de las aptitudes políticas de Napoleón III.

"Nadie supo mejor que Bismarck —comenta el agudo crítico francés— abusar de la sensibilidad de Luis Napoleón y jugar con sus principios. No le costó mucho trabajo convencer a su soberano que el supuesto genio del mal, podía ser un buen genio de Prusia".

La carrera de Bismarck sufrió un eclipse en el año 1857 cuando Federico Guillermo IV dejó la corona en la testa de su hermano Guillermo I.

La primera parte del reinado del nuevo soberano fue un significativo abandono del terreno conquistado. Para sacarlo a Bismarck de la proximidad de la corona le dio la embajada de San Petersburgo.

Era casi un destierro. El rey soldado condenaba de este modo al promotor de la paz con Austria. Pero Bismarck no hubiese sido quién era, si de esta desgracia no hubiera extraído una lección provechosa. En vez de perder el tiempo en vanos lamentos, aprendió ruso y se empapó de todo lo concerniente a la política de los zares. Más tarde podría volcar todos estos conocimientos en favor de su gestión de gobierno.

135.- BAINVILLE, J., *Louis II° de Bavière*, A. Fayard et Cie, Paris 1920.

Mientras tanto, no perdía de vista lo que ocurría en Berlín. Un grupo muy activo de amigos trabajaba constantemente en su favor para prepararle un retorno adecuado. Cuatro años debió esperar para que el proyecto madurase y la ocasión de volver se presentara en todo su esplendor.

Guillermo I°, según el agregado militar de Francia, Coronel Stoffel, era una suerte de inspector permanente del ejército prusiano. Bismarck no tuvo nunca que meterse en la disciplina y los uniformes de sus soldados, sabía que el Rey de Prusia velaba para que todos los regimientos del reino estuvieran siempre en condiciones de poder desfilar ese mismo día. Eso sí, no sentía ninguna estima por los civiles, y Bismarck tuvo que apelar a todos sus encantos para vencer los prejuicios de este soldado mucho más honesto que inteligente.

Dos años antes de ser llamado a colaborar en las tareas de gobierno, Bismarck había hecho una crítica muy seria a la política del Rey y en ella afirmaba la necesidad de una actitud internacional enérgica y completamente independiente de cualquier simpatía dinástica.

"Cuando se producen revoluciones en el extranjero —escribía—, no tenemos que preguntarnos quién tiene razón o no la tiene según el derecho napolitano, francés o austríaco; nosotros debemos tomar partido buscando únicamente las situaciones más favorables para el poder y la seguridad de la corona prusiana. La espada de nuestra justicia no puede extenderse por el mundo entero... El sistema de los intereses conservadores, comunes a todos los países, es una ficción peligrosa en tanto no haya reciprocidad completa y general. Aplicado solamente por Prusia, es puro quijotismo. El defecto más grande de nuestra política es obrar como liberales en Prusia y como conservadores en el extranjero, porque no tomamos en cuenta los derechos de nuestro rey y nos preocupamos por los derechos de otros soberanos. Ni el rey de Nápoles, ni el de Hannover, agradecerán nuestro amor evangélico. Soy fiel a mi rey hasta La Vendée, pero en lo que concierne a todos los otros príncipes, no tengo la menor veleidad de mover

mi dedo meñique para agradecerles. Sobre este aspecto creo estar totalmente alejado de la mentalidad de nuestro gracioso soberano y no creo me llame como consejero de la corona".

En esta carta sobre la política dinástica de Guillermo I°, están expuestos los principios fundamentales de eso que llamó "su egoísmo nacional", y su condenación sin apelaciones a los "pactos de familia" tal como el rey los entendía.

La inteligencia, la astucia y el éxito inmediato de una empresa política, estuvieron, sin duda, de su parte, pero nos preguntamos si los instintos del monarca, menos falibles que sus pocas aptitudes intelectuales, no tenían también su parte de verdad. La obra de Bismarck no fue tan durable como ha pretendido hacerla, y la revolución alemana, tanto tiempo diferida y contenida en las pobres barreras de los sagrados intereses, terminó por tirar abajo todo su edificio.

Pero no nos adelantemos. Entre 1862 y 1890, el Canciller de Prusia logró la unidad de los alemanes, derrotó a los austríacos y a los franceses en sendas guerras, y cerró las fronteras del Imperio más poderoso de Europa sin suscitar la intervención inglesa. Esto es mucho.

Guillermo II°, sucesor de su padre, exasperó el sentimiento de poder de su pueblo, se enajenó el apoyo de Inglaterra y de Rusia, y metió su país en una de las más grandes catástrofes de la historia. Cuando llegó el desastre, hacía tiempo que Bismarck no pertenecía ya al mundo de los vivos. Resulta difícil decir si fue el creador de las condiciones de la derrota alemana o si ésta se produjo porque faltó su mano de hierro para conducirla hacia la victoria.

Volvamos nuestra atención al momento en que Guillermo I° convoca a Bismarck para forma parte del gobierno. No era faena fácil, y el monarca debió vencer, contra sus propias inclinaciones, una oposición enconada. Los liberales veían en él el celoso defensor de los intereses feudales y las puestas contra revolucionarias. La familia real no lo hallaba muy de su gusto,

y la Reina se quejó, en más de una ocasión, de la cínica prepotencia de ese hombre demasiado grande.

La opinión de los medios influyentes en el gobierno no era unánime, y hubo un ministro, Reggenbach, que afirmó sin disimular su antipatía, que "Bismarck era un Junker, un noble sin principios, que quiere hacer carrera en la truhanería política". Para el Conde de Rechberg, ministro de relaciones exteriores en la Corte de Viena, Bismarck era una suerte de niño terrible de la diplomacia y muy capaz de encabezar una revolución. Al Embajador de su Majestad Británica en Berlín le pareció, por el contrario, el dócil ejecutor de una intriga política montada en San Petersburgo.

Estas diferencias en las apreciaciones sobre la personalidad de Bismarck y la coincidencia general en señalar su peligrosidad, mide la compleja variedad del hombre y hace un poco ficticia esa monolítica impresión de Júpiter tronante que los comentaristas y dibujantes políticos se han empeñado en hacer llegar hasta nosotros.

Como anticipamos, fue hombre complicado, y la máscara de brutal simplicidad con que gustaba aparecer ante el público, no ocultaba, a quien sabía observar, las múltiples facetas de su rico temperamento.

Cuando Guillermo I° lo designó Presidente del Consejo de la Corona y Ministro de Relaciones Exteriores, la situación del gobierno prusiano era desesperada; sólo hacía falta firmar el acta de abdicación para que la monarquía prusiana se fuera a pique. Bismarck levantó el espíritu del Rey. Le aseguró que no se trataba de elegir entre un gobierno conservador y otro liberal, sino de guardar el principio monárquico.

Éste fue su norte y en esta tarea comprometió su genio y su energía.

En su primera manifestación pública defendió, contra el estrecho legalismo, una fuerte medida de seguridad. Las palabras que empleó para justificarla, confirmaban las mejores tradiciones prusianas, y ponían a toda la sociedad ante un hecho: el gobierno estaba dispuesto a sostener la unidad con las armas en la mano.

"De acuerdo con la situación creada por los tratados de Viena y las condiciones de nuestra frontera, estamos obligados a llevar una armadura a veces demasiado grande para nuestro cuerpo. Pero ésta es una vieja tradición prusiana... Alemania no está interesada en nuestro liberalismo, sino en nuestra fuerza. Los grandes problemas planteados no pueden ser resueltos con discursos y votos mayoritarios, como erróneamente se creyó en 1848 y 1849, ellos tendrán que ser solucionados a sangre y fuego...".

Es tarea relativamente fácil arrimar la mecha a la Santa Bárbara y destruir el barco, pero es difícil dominar inmediatamente el tumulto provocado y crear las condiciones políticas para poder realizar el vaticinio sin tener que pagar con la vida o el fracaso las consecuencias de un acto fuerte.

Bismarck se propuso hacer de Prusia una gran potencia y para esto precisaba cohesión interior y decisión. Además, el apoyo de toda Alemania y la impugnación de cualquier potencia que pudiera oponerse a este designio.

En primer lugar, debía concluir con la hegemonía austríaca en los países germánicos. Para ello contaba con el apoyo ruso, obtenido gracias a un levantamiento polaco que permitió al Canciller Prusiano probar su buena amistad con el régimen de los zares enviando tropas, sin mucha necesidad, en apoyo de las operaciones represivas rusas. En segundo lugar, debía contar con la neutralidad francesa, fácil de obtener, gracias a las utópicas ilusiones de Napoleón III con respecto al principio de las nacionalidades.

Una opinión sostenida por M. Jules Fabvre, el 4 de Julio de 1868, nos aclara acerca de la perspectiva en que los espíritus progresistas veían el ascenso de Bismarck sobre los pueblos germánicos.

"Oponerse a los designios y al destino de Alemania —decía el ilustre hermano tres puntos— es una locura culpable, sería ponerse contra la raza germánica; no podemos ni soñar con semejante política. He protestado enérgicamente contra los procedimientos de M. de Bismarck, pero lo que hay de cierto es que su obra se constituye y consolida. Tocarla sería una ingerencia inútil, en tanto ella no amenaza nuestra nacionalidad y nuestro honor. En lugar de sembrar divisiones en Alemania, debemos predicar la pacificación en todas partes, no solamente en lo que toca a la Confederación del Norte, sino también en lo relativo a la Federación del Sud, porque no tenemos ningún interés en que se constituyan rivalidades entre estas dos partes de Alemania, en consecuencia levantarse contra los hechos cumplidos y encontrar recuerdos para mantener el resentimiento, pretextos para la desconfianza y el odio, es un error capital que hace pesar sobre la nación un malestar que conviene disipar".

Con esta generosa retórica y tan loable expresión de sentimientos fraternales, entró Francia en la guerra del setenta. El Canciller de Hierro debió reír a gusto bajo sus espesos bigotes, cuando veía al país galo presa de emociones tan humanitarias.

La Reina Victoria, menos sensible a las rimas sublimes de los oradores zurdos, no prestó suficiente atención a las advertencias de Palmerton cuando éste trataba del hacerle comprender el peligro que representaba la nueva Alemania y las claras expresiones de su apetito imperial.

"Mi corazón y mis simpatías están enteramente con los alemanes. —Escribía Victoria y subrayaba—. No debería pensarse con apariencia de razón, que la política inglesa apunta al debilitamiento de Alemania".

La lucha emprendida por Bismarck contra Austria significaba la segura supremacía prusiana en la unificación de los Estados Germánicos. Para que esta política fuera completa, no faltó la nota racista que con tanto vigor aflorará más tarde en el "Nacional Socialismo". Bismarck consideraba muy poco alemana a la dinastía austríaca, y pensaba que haría mucho mejor en trasladar su centro a Budapest, para encontrar su punto de equilibrio geográfico en ese mosaico de nacionalidades que componían el Imperio Austro Húngaro. Había llegado la hora que dejase de disputar a Prusia una primacía sobre los germanos, que correspondía a esta última por derecho histórico.

No nos detendremos a examinar los detalles del pleito con Austria. Bismarck jugó sus cartas con suma habilidad, y es un "cliché" desautorizado por la documentación existente decir que su diplomacia fue brutal. Varios años de negociaciones hablan de procedimientos bastante menos expeditivos de los que aparecen en los manuales para uso de las democracias.

De Sadowa a Sedan.

La guerra entre Austria y Prusia duró poco, a pesar de que gran parte de los Estados Confederados apoyaron a Viena. Hannovarianos y bávaros no tardaron en capitular, y Von Moltke remató las operaciones infligiendo una derrota al ejército imperial entre Sadowa y Könitzgrätz. Austria, vencida, reclamó la intervención francesa. Napoleón III se ofreció como mediador y el resultado fue una nueva Confederación Germánica, presidida por Prusia. Los Estados del Sud quedaron en libertad de constituir por su cuenta otra federación que estaría dotada, según el tratado de Nikelsburg, de existencia nacional independiente.

La Confederación del Norte reconocía al Rey de Prusia la calidad de Presidente, y junto con el comando en jefe del Ejército Común, la potestad de declarar la guerra o establecer la paz. Al lado del monarca actuaba un doble parlamento: el Reichstag, cuyos miembros eran elegidos por medio del sufragio y el Bunddestat, suerte de Consejo de la Corona, formado por los plenipotenciarios de los Estados constituyentes de la federación.

La situación de la Confederación del Sud era bastante precaria, y al no encontrar respaldo en la vacilante política de Napoleón III, se fue haciendo cada día más visible su incorporación a la fuerte Confederación del Norte.[136]

En esta ocasión, como lo hizo con Austria, Bismarck trató de negociar con habilidad y puso toda su inteligencia en atraer hacia Prusia a los pueblos del sud de Alemania. Napoleón terminó por descubrir el juego y el peligro que significaba para Francia una Alemania total y fuertemente unida. Inició negociaciones tardías y bajo la impresión de un falso arrepentimiento. El campeón de las nacionalidades recogía los frutos amargos de su tontería y realizaba el profético vaticinio de Le Play:

> "Sire, vuestro Imperio va a ser vencido por dos males: el principio de las nacionalidades y la libertad de imprenta. El primera hará que Alsacia pase a ser alemana, el segundo pondrá fuego a vuestra residencia".

Bismarck, una vez convencido de la soledad en que se hallaban los franceses, trató por todos los medios a su alcance que fueran ellos y no él quienes iniciaran las hostilidades que se preveían inevitables. Francia cayó en la trampa y declaró la guerra sin tener una sólida preparación, ni militar ni política. Si pensó que los Estados del Sud abandonarían Prusia para plegarse a su pendón libertario, se equivocó totalmente. Sus titubeos, sus vacilaciones y sus estúpidas declamaciones revolucionarias le habían enajenado para siempre la simpatía de los bávaros y de los otros alemanes del sud. Sedan fue la lógica consecuencia del abandono de su política de Alianza con Austria.[137]

136.- BERNAERT, P. L., *Op. cit.*

137.- HANOTAUX, Gabriel, *Histoire de la France Contemporaine*, Tome I, Combet et Cie, Paris s/f, el I Capítulo.

EL IMPERIO ALEMÁN.

Encontrar una vieja vocación cristiana en el humo de la naciente sociedad industrial y con hombres que habían perdido hasta el recuerdo del Sacro Romano Imperio Germánico de Occidente, fue una de las paradojas de la Alemania del siglo XIX. Bismarck quiso que la proclamación imperial se hiciera en la Galería de los Espejos del Palacio de Versalles, y la incorporación de Alsacia y de Lorena fuera la consecuencia territorial inmediata de esa proclamación.

Bismarck era lo suficientemente lúcido como para no embriagarse con el boato de una escena que traía, en la suntuosidad de su decoración militar, un anacrónico tufillo arqueológico.

> "Este nacimiento imperial —escribía a su mujer— en este momento en que los reyes tienen antojos como las embarazadas. En mi calidad de partero, he tenido en no pocas oportunidades el deseo de convertirme en bomba explosiva, para ver el edificio hecho pedazos".

El creador del Imperio era mucho más moderno de lo que parecía a juzgar por su inclinación a los fastos tradicionales. Cuando tuvo en sus manos todos los elementos para negociar la paz con los franceses, trató con prolijidad que los galos no volvieran a resucitar la monarquía. El candidato al trono de Francia, el Conde de Chambord, hubiese hallado una benévola acogida en la Corte de Prusia donde todavía perduraba la influencia de los viejos pactos de familia. Pero Bismarck era de otro temperamento, y después de haber dejado que los franceses se cocinaran durante un tiempo en sus espesos juegos revolucionarios, procuró, por todos los medios a su alcance, de resucitar la república y dotar a Francia con todas las ventajas de un Parlamento que la mantuviera, si fuera posible, para toda su existencia, en estado de discusión permanente.[138]

138.- LUZ, Pierre de, *Henri V°*, Elysse, Paris 1957.

En sus *Pensamientos y Recuerdos*, escribió:

> "Con la restauración de una monarquía católica en Francia, la tentación de tomarse un desquite en común con Austria hubiese sido más fuerte. Por esta razón, estimé que todo cuanto se hiciere por la restauración en Francia era contrario al interés alemán y de la paz, por esa razón entré en querella con los representantes de esa idea".

Confirma lo allí dicho una conversación que Monseñor Vallet mantuvo con Bismarck en 1879 y que aquél hizo pública en el "Correspondant" del 10 de Marzo de 1905. Según Vallet, Bismarck habría afirmado que:

> "...para hacer algo, Francia tenía necesidad de un gobierno estable; le hace falta la monarquía... Si yo fuera francés sería Carlista".
>
> "¡Carlista! ¿Lo dice Usted por el Conde de Chambord?".
>
> "Sí, sí, eso es lo que quiero decir: legitimista. Siempre conviene defender la monarquía legítima".

En 1871, Bismarck defendía, como era su deber, el legitimismo prusiano. Francia era un enemigo a quien no convenía dotar de un gobierno estable. La paz interior de Francia no podía durar mucho con una camarilla subversiva en el poder y una sombra de emperador en prisión.

Mientras los franceses se degollaban entre ellos, el Canciller Alemán recibía a Jules Ferry, Adolphe Thiers y a otros masones más o menos conocidos, para poner a Francia bajo la tutela republicana. Bismarck sabía que éste no era el mejor sistema para su propio país, pero lo consideraba sumamente útil en país enemigo.

Frente al problema de la integración de los Estados Alemanes, los procedimientos políticos de Bismarck fueron muy cautos y estuvieron minuciosamente atentos a no herir las susceptibilidades dinásticas y particularistas de cada Alemania. Se trataba de realizar una obra duradera y convenía tener en cuen-

ta la buena voluntad de las naciones que integrarían el Imperio. Como la resistencia más importante la esperaba de Baviera, entró en negociaciones con los gobiernos de Baden, Hesse y Württemberg. De esta manera logró acercarse a los bávaros mediante un cinturón de aliados que le permitieran quebrar las últimas resistencias del extraño Luis II.

El Rey de Baviera hizo algunas objeciones, obtuvo de Bismarck pequeñas satisfacciones formales, y opuso, durante un corto lapso, una resistencia vacilante a que el Rey de Prusia tomara el título de Emperador. Pero siempre escaso de dinero para dar pábulo a su manía edificadora, transó con el título imperial otorgado a su pariente, cuando el Canciller satisfizo sus gustos arquitectónicos concediéndole una pensión de 10.000 táleros. [139]

A lo largo de esta breve noticia sobre la política de Bismarck, hemos dicho que el nacionalismo del Canciller fue, antes que nada, prusiano. Considerarlo un patriota alemán, es excesivo. En su relación con el Imperio, lo guió el interés por la causa prusiana y la grandeza de la dinastía Hohenzollern. No obstante,, no comprenderíamos su política si no tuviéramos en cuenta su sincero interés por fomentar el patriotismo alemán: el Imperio tendría futuro si los alemanes hallaban en su integración un motivo de orgullo que no desdijera sus antecedentes regionales.

La política de Bismarck ha sido considerada una suerte de "revolución desde arriba", y todas las cabezas que en Alemania pensaban con sentido realista, advirtieron que era la única salida adecuada frente al crecimiento industrial, y, al mismo tiempo, una inteligente solución para frenar el avance de las utopías revolucionarias.

Johannes Miquel, abogado de Hannover y miembro muy considerado dentro del movimiento liberal, escribía en 1866 este preciso comentario:

139.- GRÜNWALD, C., *Op. cit.*

"Ya ha pasado la época de los idealismos. La unidad alemana no es un sueño, sino una prosaica realidad. Los políticos no deben preguntarse sobre lo que se desea, sino sobre lo que se puede lograr".

Mucho se puede decir en pro o en contra de la obra de Bismarck. Sería fatigoso acumular las opiniones contradictorias sugeridas por su política de mano fuerte. Alemania le debió el goce de uno de los momentos más altos de su historia. Un tiempo en que la plenitud de su energía nacional supo estar contenida en los límites de sus posibilidades bien concretas. Culparlo de la "ibris" guerrera de Guillermo II, es meter en su cuenta cosas ajenas a su pensamiento y buscar en su figura antecedentes de una situación que no pudo prever. Guillermo II lo separó de su cargo en 1890. Ocho años más tarde, murió en su casa de campo, asediado por la nostalgia de un poder que nunca quiso abandonar.

INTERLUDIO BÁVARO.

La personalidad de Luis II de Baviera despertó demasiado pronto la curiosidad de los aficionados a las historias misteriosas y a los enigmas psicológicos. El cúmulo de rarezas acumuladas por el joven monarca, sus extravagantes diversiones arquitectónicas, sus gustos musicales, su soledad, su misoginia y su apasionada amistad con Ricardo Wagner, lo convirtieron en un viviente sustituto de la "Esfinge", para quienes soñaban con descifrar sus secretos. Para colmo, su trágico fallecimiento, luego de una revuelta palaciega al mejor estilo de Bizancio, coronó las expectativas con un trasfondo de erotismo perverso que animaba las hipótesis más novelescas. Fue el caso de su siglo.[140]

140.- BAINVILLE, J., *Louis II*, ed. cit.

Nació en el castillo de Nympehnbourg el 25 de Agosto de 1845, en el seno de la familia de Wittelsbach, una de las más antiguas dinastías europeas y en donde no resultaba fuera de tono ninguna rareza. Descendía de Othon Von Wittelsbach, hecho duque de Baviera por Federico Barbarroja y más inmediatamente de su abuelo Luis I°, cuyos gustos artísticos armonizaron perfectamente con el romanticismo patriótico de la primera mitad del siglo XIX. Poeta a sus horas y también aficionado a las construcciones suntuosas, trató de hacer de Munich una suerte de Atenas del Isar, sin contar demasiado con el ambiente estrictamente burgués de la ciudad cervecera. En 1848 la burguesía munichense tomó como pretexto los amores de Luis I° con Lola Montes para pedir su abdicación.

Abandonó la corona en la cabeza de su hijo Maximiliano, entre cuyos proyectos figuraba la idea de poner la filosofía en el trono y reeditar la figura de Marco Aurelio. El carácter austero de este estoico, gustó a los burgueses y se aficionaron a ver coronada a la "conciencia" y hallar en el gobierno, a falta de un gran estadista, una cierta dosis de seriedad en perfecto acuerdo con los vientos filológicos que soplaban desde las universidades.

Su empaque, su rostro, sus prolijos ejercicios literarios llenos de aplicada melancolía, traducían con exactitud las inquietudes virtuosas de esa Alemania profesoral. Sus súbditos más realistas vieron en él una figura tranquilizadora de la propia realidad nacional.

Luis II fue su hijo. Como no podemos entrar en los detalles de su formación intelectual, ni extendernos demasiado sobre sus gustos, diremos sobriamente que la soledad, la melancolía y la pasión por las decoraciones teatrales fueron sus más fuertes inclinaciones.

Su padre quiso darle una educación media, cortada en el modelo de un gimnasio para hijos de magistrados, pero la falta de fantasía de sus preceptores disgustaron muy pronto al joven príncipe y exasperaron su gusto por buscar refugio en el país de los sueños.

El 7 de Marzo de 1864 murió Maximiliano en medio de los malos presagios que crecían sobre su trono. Ese mismo año, el joven Luis, apenas salido de la adolescencia se hizo cargo del gobierno bávaro.[141]

"Era un niño —escribía Bainville—. No sólo no tenía experiencia, sino que tampoco poseía las cualidades, ni las aptitudes para ser un hombre de Estado. Ignoraba la realidad y la despreciaba. No amaba la acción. Un poco pueril, su deseo ardiente, sincero, de hacer grandes cosas no bastaba. Sin embargo, había en él una idea vigorosa y saludable. Sabía que una tarea pesada no le era posible, pero consideraba seriamente los intereses del Reino. Sobre esto su atención estará siempre despierta y no desfallecerá".

Bismarck respalda el juicio del escritor francés en sus "Pensamientos y Recuerdos", donde dejó sellada una impresión sobre el joven rey que revelaba estimación y afecto. Para un cínico y desengañado catador de hombres como el Canciller, Luis II, pese a su lado quimérico, era inteligente y tenía un gran sentido de su dignidad real.

LUIS II Y WAGNER.

Ricardo Wagner, nacido en 1813, tenía poco más de cincuenta años cuando Luis II° subió al trono de Baviera. El artista estaba en la plenitud de su genio, pero la fama tardaba en llegar y se consumía de impaciencia porque no encontraba el público capaz de escucharlo y entenderlo. Tampoco hallaba los artistas que podían interpretarlo, ni el espacio suficiente, en los viejos teatros alemanes, para instalar sus gigantescas máquinas escénicas.

141.- *Ibíd.*

Con el estilo ampuloso de su época, se quejaba:

"¡Ayudadme! Vosotros comenzáis a ser fuertes. No desdeñéis, no descuidéis a causa de esta fuerza, a quienes han sido vuestros maestros espirituales: Lutero, Kant, Schiller, Beethoven. Escuchadme: yo soy el heredero de esos maestros. Asistidme: necesito una escena que pueda ser libre. ¡Dádmela! Necesito un pueblo que me escuche: ¡Sed ese pueblo! Es vuestro deber ayudarme, yo os glorificaré".

Nietzsche, que todavía no había roto con Wagner, sintió también el encanto de sus héroes solitarios y la poesía de ese mundo crepuscular y sublime, de ese idealismo cuya declamatoria falsedad aún no había escandalizado los oídos del ermitaño de Sils Marie. En ese momento, escribió:

"Wagner realiza lo que nosotros sólo podíamos desear; es un espíritu magnífico, rico y grande, un carácter enérgico y un hombre encantador, digno de amor y ávido de saberlo todo... Pero conviene que me detenga, estoy cantando un peán".

Añadía:

"Te ruego no creas nada de lo que los periodistas y musicógrafos escriben sobre Wagner. Nadie en este mundo lo conoce ni puede juzgarlo, pues el mundo entero reposa sobre cimientos que no son los suyos y se encuentra perdido en su atmósfera. En Wagner domina un idealismo tan absoluto, una tan profunda y emocionante humanidad, que cerca de él se siente como si se estuviera cerca de la divinidad".[142]

La pedantería propia del idealismo filosófico y su exaltación de la genialidad avalaban estos ditirambos. No nos extrañemos

142.- NIETZSCHE, F., *Obras Completas*, Aguilar, Buenos Aires 1954, tomo IV Pensamientos sobre Ricardo Wagner.

de verlos repetidos en Luis II con algunos turbios matices eróticos de los que se han extraído conclusiones poco santas con respecto a su amistad con el gran artista.

Ricardo Wagner es un hombre muy representativo de ciertos aspectos del espíritu alemán, tanto por su tremenda energía, como por la facilidad con que sus sentimientos se plegaban a las exigencias del momento. Socialista en 1848, arrió su bandera en cuanto percibió, en el nuevo clima reinante en Alemania, la inconveniencia de mantener sus ideales democráticos y la necesidad de adecuarse mejor al viento de la historia.

> "Mis amigos fueron vencidos a pesar de su gran valor; la inanidad de su esfuerzo me demostró que habían caído en un error de fondo, pidiendo al mundo lo que éste no puede dar". [143]

Los propósitos verdaderamente nobles —dirá— son inalcanzables. Una política verdadera consiste en hacer que las masas sirvan un ideal de cultura por encima de sus posibilidades. Para lograrlo, es menester el engaño, poniendo en las criaturas la esperanza de una felicidad eterna, capaz de compensar con ilusiones, los sacrificios de la vida cotidiana, y al mismo tiempo apta para inspirar actitudes heroicas en los simples mortales.

El arte de la política consiste en saber dosificar estas ilusiones conservadoras y por esta razón, los pueblos deben ser educados en el amor al Rey, símbolo viviente de la patria, y ese amor debe convertirse en un instinto que asegure en el momento necesario, la voluntad para el sacrificio.

En cambio, los grandes hombres, el príncipe y el artista, deben vivir sin ilusiones y solamente el arte podría salvarlos de la tentación del suicidio.

> "El arte —escribía Wagner a Luis II°— me permito indicarlo a mi muy querido amigo, es la tierra prometida y bienhechora. Si él no

143.- BAINVILLE, *Op. cit.*.

> puede elevarnos de una manera total y real por encima de la vida, al menos nos eleva a las más altas regiones de la vida misma. Le presta la apariencia de un juego y, transformando en imágenes ilusorias sus más temibles aspectos, nos sustrae a la necesidad común, nos extasía y nos consuela". [144]

Cuesta pensar que esto no haya sido escrito con un propósito deliberado para impresionar la imaginación del joven rey, habida clara cuenta de sus gustos y sus preferencias espirituales. Wagner no sólo manifiesta exaltado idealismo, sino que se presenta como un excelente fisonomista y un hábil vendedor de sus propios productos. El socialismo ha muerto, la monarquía está en el gobierno: ¡Viva la monarquía!

Nietzsche leyó el libro de Wagner "Del Estado y la Religión", dirigido al Rey de Baviera, y le escribió a su amigo Gersdorff:

> "Nadie ha hablado jamás a un rey en un tono tan digno y filosófico; yo me sentía profundamente emocionado, profundamente exaltado por este idealismo que el espíritu de Schopenhauer parece inspirar constantemente. Mejor que ningún otro mortal el Rey debe comprender lo trágico de su vida".

Nietzsche no es un buen ejemplo de juicio frío y circunspecto, pero su testimonio es convocado para dar una idea de la atmósfera en que había colocado Wagner su relación con Luis II°. Si el filósofo enamorado de la cultura griega veía en Wagner un campeón del más puro aristocratismo en lucha contra la corrupción invasora del espíritu democrático. ¿Qué no vería el joven monarca encerrado en el mundo de sus sueños y víctima propiciatoria de los más ruines intereses comerciales del filisteo alemán?

144.- *Ibid.*

"Nuestro mundo judaizante, nuestra plebe charlatana y politiquera, —escribía Nietzsche— son hostiles al arte idealista y profundo de Wagner. Su temperamento caballeresco les es contrario".

Cuando superó el embrujo del "Gran Encantador", escribió cosas más sobrias y en la línea de una valoración mucho más real:

"La primera cosa que nos ofrece su arte es un vidrio de aumento: se mira a través de él y uno no confía más en su vista. Todo se hace grande y Wagner mismo se convierte en un gran hombre".

Cuando Luis II° ofreció a Ricardo Wagner la ciudad de Munich para que se instalara en ella, reabrió el sueño familiar de convertir la capital de Baviera en una réplica de Atenas. No tardó en advertir su error. Los munichenses, nada entusiasmados con el teatro lírico de Wagner, comenzaron a sacar cuentas y comprendieron lo caro que costaba el favorito del joven monarca. Una hostilidad manifiesta se suscitó entre la nobleza, la alta burguesía y el Rey. Este último no tuvo más remedio que sacrificar su amigo a los presionantes intereses de la política. No obstante, siguió favoreciéndolo con su amistad, con su dinero y su influencia. *Beyreuth* es tanto su obra como la de Wagner y no pocas veces el gran teatro wagneriano se veía honrado con la presencia del Rey de Baviera en uno de sus palcos.

Cuando no era él, era un billete el que llegaba y con la esquela las románticas efusiones de su ambigua naturaleza. El estilo deplorable de Luis manifestaba tal falta de contención que justificaba todas las interpretaciones malévolas que se hicieron con respecto a esa exaltada amistad.

"¡Oh, Tristán! ¡Oh, Sigfrido! —le decía— Gente ciega y miserable quienes osan hablar de desgracia, que no tienen, que no pueden tener la idea de eso que es nuestro amor. -Perdónalos porque no saben lo que hacen. No saben que sois, que habéis sido siempre y que siempre seréis para mí, hasta la muerte que os he amado antes de veros, pero sé bien que mi amigo me conoce y que su fe en mí no se dejará conmover. ¡Oh, escribidme todavía!".

En la última crítica de Nietzsche a Wagner hay conceptos perfectamente aplicables a la situación espiritual vivida por el joven Rey, especialmente aquéllos que se refieren a la indudable capacidad de Wagner para sugestionar, y crear sobre el delirio, las bases ideales de una falsa grandeza. Luis II° era un típico decadente y ninguna música mejor que la de Wagner para mecer su neurosis en su querella con el mundo burgués.

LUIS II FRENTE AL IMPERIO PRUSIANO.

Proclamado el 18 de Enero de 1871, el nuevo Imperio estaba integrado por veintiséis estados. En apariencia, había triunfado la idea de un federalismo constitucional, porque cada uno de los estados arreglaba por sí mismo sus problemas locales, religiosos y educacionales. El Emperador detentaba la justicia, la cuestión económica, las relaciones exteriores y la defensa nacional. Su acción de gobierno estaba limitada por el "Bundenstaat" formado por los príncipes y el "Riechstag" donde se reunían los parlamentarios elegidos por sufragio en todas las alemanias.[145]

En la constitución de esta nueva entidad política la actitud de Luis II estuvo constantemente dirigida por un buen sentido que es el asombro de sus historiadores. Probablemente sus inclinaciones profundas lo inducían a salvar la independencia del reino Bávaro y buscar apoyo en Austria o Francia. Su discreción política le permitió, muy pronto, discernir la imposibilidad de llevar con éxito una política de tal naturaleza.

145.- BERNAERT, *Op. cit.*

En la guerra de Prusia con Austria presintió la derrota de esta última y sin participar con entusiasmo en la agresión tan prolijamente preparada por Bismarck, la apoyó suavemente con oportuna neutralidad. En la guerra contra Napoleón III, la actitud de Luis fue más decidida, aunque su entusiasmo militar brilló por su ausencia. No solamente la política de Francia le pareció contraria a sus intereses, sino que no vio en Napoleón ni la sombra de un signo protector para los principados y reinos alemanes. Los bávaros estuvieron junto a los prusianos cuando se trató de recoger el fruto de la victoria.

Bainville, cuando examinaba la política de Luis II, constató un contraste "casi misterioso" entre sus grandes debilidades y esa extraña aptitud para reconocer en los hechos concretos los intereses de su reino. Si la suerte lo hubiere favorecido con un grupo de consejeros colocados en la buena línea de la fortuna nacional, el contraste tal vez no hubiese llamado la atención, pero es el caso que en sus más difíciles situaciones políticas la decisión dependió exclusivamente de él y, a veces, contra oposiciones bastante fuertes desatadas en el Parlamento.

Había riesgos en la actitud que Luis había tomado —asegura Bainville—. Se exponía, al servir los proyectos audaces y revolucionarios de Bismarck, a reunir contra él a todas las fuerzas de las derechas, tanto dentro como fuera del Reino: la 'coalición blanca' estaba siempre dispuesta a formarse en Europa. Una Francia mejor conducida hubiera podido organizarla en contra de Prusia.

El historiador francés trataba de probar que Luis habría acogido con beneplácito una actitud más firme en la política francesa. Su claro sentido de la situación real le impidió jugarse a una carta que vio muy mal dispuesta.

La opinión de Bainville puede ser discutida, en tanto se trata de una conjetura. El historiador juega el prestigio de una tesis ardiente e inteligentemente defendida en la "escuela de Maurras". Según ésta la creación del Imperio Alemán, nefasto para la salud de Francia, fue en gran parte obra de los principios utópicos sostenidos por Napoleón III y posteriormente confirmados por la tercera república. Por supuesto que tanto uno como la otra recibieron el apoyo entusiasta de Bismarck.

El rey de Baviera tuvo el tino de hacer lo único que podía para salvar la comprometida autonomía de su nación. En este propósito, a pesar de algunos errores tácticos debido a su escaso dominio emocional, estuvo más acertado que algunos otros políticos con mejor prensa en el mundo de la sensatez burguesa.

"Los verdaderos sentimientos de Luis con respecto a Prusia estallaron con fuerza y evidencia algunas semanas más tarde, cuando se abrieron las negociaciones de las que había de salir el Imperio Alemán. Cuando se oye a los historiadores oficiales de ultra Rihn, aquéllos que enseñan a la juventud y sirven a la razón de Estado, el ejemplo dado por el Rey de Baviera habría sido magnífico. Aceptó el tutelaje prusiano, abandonando sus derechos y su amor propio en un movimiento espontáneo y con una cierta alegría heroica en su amor a la patria común".

Piadosa mentira —según Bainville— con la que se trató de edulcorar un acto de fuerza apenas disimulado, y del que Luis fue perfectamente conciente. Su aceptación de la tutela prusiana fue un acto político medido y controlado, aceptado a regañadientes luego de una prolija compulsa de sus posibilidades reales de resistencia.

Una carta enviada a Bismarck desde Hohenschwangau el 2 de Diciembre de 1870, revela sus auténticos sentimientos y pone ante nuestros ojos un hombre de temple bastante distinto al descabellado corresponsal de Wagner:

"Querido Conde"

"Mi carta a vuestro rey, mi venerado y bien amado tío, le llegará mañana. Deseo de todo corazón que mi propuesta encuentre en el rey y en los otros príncipes, a quienes he escrito, y en toda la nación,

una aprobación unánime. Tengo conciencia que gracias a la actitud que he tomado desde el comienzo de esta gloriosa campaña, he logrado un paso decisivo en favor de la causa nacional. Pero espero también, con la misma convicción, que Baviera conservará el lugar que ella ocupa, y que es perfectamente conciliable con una sincera política federal, porque ofrece la garantía más segura contra los peligros de la centralización".

"Grande e inmortal es lo que habéis hecho por la nación alemana, y sin adulaciones puedo deciros que, entre los grandes hombres de nuestro siglo, ocupáis sin duda el primer lugar. Dios quiera acordaros muchos años para que podáis actuar todavía para el bien y la prosperidad de nuestra patria común. Os envío mis mejores saludos y sigo siendo, mi querido Conde, vuestro sincero amigo".

Dos cosas son dignas de señalar: la dignidad de su tacto político y sus no disimuladas preocupaciones para que se mantenga el respeto al federalismo y se eviten los peligros de la centralización. Baviera, a través de su rey, expresaba su voluntad de seguir siendo fiel a sus tradiciones aún dentro del contexto político impuesto por el canciller de Prusia.

Alemania en el tiempo de Luis II de Baviera.

La unificación de las alemanias bajo la corona prusiana y la posibilidad abierta a los Estados Federados para integrar el Reichstag, trajeron como lógica consecuencia la organización de partidos políticos que abarcaban todo el territorio nacional y que se colocaban, políticamente, por encima de las tradiciones particularistas. Esto no significó, en su primer momento, una politización inmediata y entusiasta de las masas populares. La posibilidad de cambiar la estructura del poder no existía, y por lo tanto, los partidos no luchaban para conmover el orden establecido por el Canciller de Hierro, sino por objetivos conformes con el plan establecido por Bismarck.

Las fuerzas políticas influyentes estaban formadas por la aristocracia terrateniente, los altos funcionarios del Estado, los grandes industriales y los financieros. Sería erróneo suponer que estos elementos conservadores estaban totalmente de acuerdo con la política llevada de frente por Bismarck. Muchos aristócratas estaban demasiado ligados a los recuerdos y a los intereses de la "antigua alemania" para contemplar a gusto su disolución en el nuevo Reich. Cuando Bismarck selló una suerte de pacto con el liberalismo, los grupos más conservadores cerraron sus filas contra él. Aunque numéricamente no eran muy importantes, tenían fuerza por su proximidad a la corona, su fidelidad a la Iglesia Evangélica y su pertenencia a los cuadros del ejército. Los excesos cometidos por los socialistas abrieron para estos conservadores, un amplio crédito entre las clases medias, espantadas por un modo de pensar que ofendía sus tradiciones más profundas.

El liberalismo se dividió en dos grupos: los que apoyaron la política de Bismarck, llamados nacional liberales y los que se mantuvieron fieles a los ideales democráticos del 48.

El Reichstag estuvo dominado por esta última corriente electoral y como Bismarck buscó su apoyo, una amplia base de la burguesía progresista se comprometió con entusiasmo en el triunfo del régimen.

Los católicos formaron también su partido, y éste tomó como bandera la defensa de la Iglesia frente al triunfo de la Prusia Protestante, y de la unión de Bismarck con los liberales. El partido católico se declaró por las antiguas libertades alemanas y por los derechos individuales, unos y otros bastante mal tratados en la nueva concepción del Estado.

Los católicos fueron partidarios acérrimos de las pequeñas propiedades rurales, y como su base era campesina, no carecieron de apoyo en este amplio sector del mundo alemán. Las clases medias respondieron positivamente a su programa de reformas sociales, inspiradas en principios de solidaridad y justicia. Como el movimiento tenía su respaldo en la Iglesia Católica, en

las asociaciones artesanales de algunos sindicatos y en una recién iniciada prensa confesional, resulta difícil medir con exactitud la composición de este movimiento en términos clasistas. La mezcla era confusa y no auspiciaba un largo entendimiento. Muy pronto, los elementos capitalistas se plegaron a la política oficial, y esto los dividió de las fuerzas populares que se oponían a ella.

La izquierda revolucionaria estaba dividida en dos grandes grupos: por un lado "La Asociación General de los Trabajadores Alemanes" fundada por Lasalle y que era partidaria de una reforma social en el marco del Estado Nacional; por otro lado, el partido Social Demócrata de los Trabajadores bajo la dirección de Bebel y Karl Liebknetch, que se proclamaba defensor de los intereses del proletariado. La unión de ambos grupos se realizó en el Congreso de Gotha en 1875, y la fusión se hizo sobre la base de un compromiso donde no se aceptaron principios considerados marxistas: luchas de clases, revolución proletaria, socialización de los medios de producción. También se convino en rechazar las tácticas de Lasalle: legislación social y cooperativas de producción con ayuda del Estado.

Dos años después de esta unión, los socialistas obtuvieron medio millón de votos y doce asientos en el Reichstag. Este éxito inesperado provocó una reacción inmediata, y al año siguiente se votaron una serie de medidas tendientes a detener el movimiento. Los socialistas respondieron con una nueva táctica de disimulo, y sus ideas comenzaron a ser propagadas desde pequeños cenáculos.

Desde el año 1871 hasta 1876, Bismarck trató de dar a la unidad alemana una base popular amplia. Buscó apoyo en los conservadores moderados y en el movimiento del liberalismo nacional. La concurrencia de ambos sectores con la política del Canciller permitió un enfrentamiento decisivo contra los grupos católicos. La publicación del "Syllabus" condenando el liberalismo, provocó una reacción en toda Alemania, de la que participaron los protestantes con gran entusiasmo. Como al

mismo tiempo se sentían dueños del porvenir y patrones irreemplazables de la civilización frente al oscurantismo católico, la lucha contra la Iglesia tomó el nombre profesoral de "Kulturkampf".

Esta batalla por la cultura inspiró varias medidas de salud pública, que fueron llevadas a buen término por las autoridades nacionales: expulsión de los jesuitas, disolución de las órdenes religiosas, supresión de subvenciones y encarcelamiento de clérigos y laicos que no acataron con respeto las órdenes impartidas.

La represión no obtuvo ningún resultado frente a la obstinada resistencia católica. Bismarck previó las posibles consecuencias desintegradotas de este mal paso político, y aprovechó el ascenso al trono pontificio de León XIII para cerrar con él un acuerdo.

La paz con la Iglesia fue el fin de la "Kulturkampf", y también del idilio de Birmarck con los liberales. La balanza bismarckiana se inclinó nuevamente hacia la derecha, para hacer un contrapeso efectivo a la exitosa elección de los rojos.

El sesgo conservador del gobierno de Bismarck no significó un indiferente descuido de la cuestión social. Todo lo contrario, el Canciller dio al pueblo trabajador una legislación que puso los obreros alemanes a resguardo de los males inherentes a este primer paso de la expansión industrial. El crecimiento de las industrias había tomado gran incremento en Alemania, y muy pronto el éxodo de los trabajadores rurales hacia los grandes centros manufactureros, produjo el inevitable hacinamiento en las barriadas sórdidas, mal ventiladas y sucias. La especulación con los alquileres agravó considerablemente el problema, y la ausencia de leyes adecuadas trajo una serie de calamidades, ante cuyo reclamo no se pudo permanecer impasible.

En 1869 hubo una primera reglamentación industrial que se ocupó especialmente de los niños. Se prohibió el trabajo en las fábricas de los menores de doce años, y se limitó a seis horas la jornada laboral de los muchachitos entre doce y catorce años.

El plan social de Bismarck comenzó a obrar a partir de 1880, y su primer fruto fue un sistema de seguros sociales, financiado por el Estado y los empresarios, cuyo propósito era convertir a los obreros en los principales interesados en la conservación del Estado. Por supuesto, el plan mereció la severa condenación del socialismo, único administrador de la justicia, y que se veía perjudicado en este monopolio por la intromisión de un gobierno que, de acuerdo con el cliché, tenía que ser enemigo declarado de los obreros.

El sistema de seguros fue completado por otras leyes: una sobre el seguro en caso de enfermedad; otra sobre los accidentes, que prescribía el pago de pensiones a los inválidos, a las viudas y a los huérfanos. La tercera ley concedía un retiro obligatorio a los setenta años, cuya financiación corría por cuenta de los patrones, los obreros y el Estado.

Las medidas, sin dar una solución completa a todos los problemas del trabajo tal como se presentaban en esos años, fue una ayuda eficaz y positiva para paliar la miseria provocada por la explosión industrial, y al mismo tiempo, ayudó a mantener la disciplina y el patriotismo entre los obreros alemanes.

X

RENAN O

LA RELIGIOSIDAD

PRESENTACIÓN.

RENAN murió en París en 1892, pero el hecho no significó, inmediatamente, la desaparición de su influencia espiritual. Ésta se prolongó en el "diletantismo" filosófico de la "belle époque", y tuvo uno que otro resalto retardado en Hispanoamérica. Los planteos intelectuales del nuevo siglo exigieron un talante más firme, una decisión perentoria con respecto a las conclusiones del saber, y un gusto menos prolijo por los matices, las atenuaciones y las sombras crepusculares a las que fue tan adicto el antiguo seminarista oratoriano.

Su importancia es la de un testigo privilegiado de ese complejo siglo XIX, al que León Daudet, con el vigor propio de un tiempo mejor dispuesto para el choque abierto de las contradicciones, llamó "Le stupide XIXème siècle". No discuto la

oportunidad del adjetivo. Daudet era un polemista, y en la polémica, como en la guerra, lo importante es golpear al adversario de un modo contundente. Considerado el siglo XIX desde un punto de mira menos belicoso, ofrece a la inteligencia un panorama lo bastante variado como para resistirnos a entrar en la simplicidad de un calificativo tan rotundo.

León Daudet, que había conocido personalmente a Renan, admitió su influencia negativa en la generación de jóvenes que vivió entre 1875 y 1914, hasta el punto de considerarlo "un malfaiteur public", porque hizo creer que la negación era una postura inteligente:

> "...se me aparece hoy, este ingenioso bretón renegado, con su máscara elefantiásica, como un encantador flautista entre dos masacres".[146]

El siglo XIX descubrió la muerte de Dios y trató de reemplazarlo con algo capaz de satisfacer la vocación metafísica, sin afectar la esperanza carnal de hallarse en este mundo como "en su casa". Renan, con todas las precauciones de un hombre habituado a la voluptuosidad de la buena literatura, trató de mantener en el claroscuro de las expresiones vagas y los suspiros nostálgicos, una fe que se alimentara con nada y viviera para siempre en la anemia exquisita de su falta de raíces.

Novalis, que también pertenecía a ese complicado siglo, había descubierto que nuestra civilización vivía "de los frutos que dieron mejores tiempos"; pero fuera del ámbito donde se movía la lúcida conciencia de este gran poeta, el siglo trató con suerte desigual de llenar el vacío con algunas idolatrías que dieron pie al adjetivo de León Daudet. Renán había perdido la fe objetiva, pero como afirmaba Novalis de su propia situación espiritual, seguía prendado de la manifestación, pero olvidado

146.- DAUDET, Leon, *Souvenirs Littéraires*, Grasset, Paris 1968, p. 326.

de la realidad que se manifiesta como si quisiera mantener el perfume de la fe perdida en la cuenca vacía de la pura retórica.

Nació en Tréguier, Bretaña, el 28 de Febero de 1823, e hizo sus primeros estudios en la escuela parroquial de la ciudad natal. Destinado por su madre al sacerdocio, mantuvo siempre una decidida vocación eclesiástica y especialmente en todo aquello que ésta pudiera tener de apacible y estudiosa.

Había cumplido quince años cuando consiguió una beca para estudiar en el Seminario Saint Nicholas de Chardennet, en ese tiempo bajo la dirección de Monseñor Dupanloup. Tres años pasó en la vieja casona de la calle Saint Victor, y tuvo por condiscípulos a muchos representantes de las más antiguas familias francesas.

Dupanloup había entendido a su modo la dura lección de la Revolución Francesa, y trató que su seminario, sin renunciar a las todavía severas tradiciones de la Iglesia, fuera algo menos austero que sus similares provincianos.

> "Pretendió —escribía Renán— una cosa muy delicada, que la misma educación sirviera a los jóvenes clérigos y a los hijos de las primeras familias de Francia".[147]

Admitía la existencia de tres aristocracias: la nobleza, el sacerdocio y la literatura. Renán, que aspiraba a la segunda, sólo alcanzó a entrar en la tercera, y como él mismo lo confiesa, debió a Dupanloup la formación de su gusto literario.

> "Las sumas considerables con que las familias ricas compraban el favor de educar a sus hijos en tan notable establecimiento, servían para la educación de los jóvenes sin fortuna, pero signados por su éxito en los estudios".[148]

147.- RENAN, Ernest, *Souvenirs d'enfance et de Jeunesse*, Calmann Levy, Paris 1967, p. 110.

148.- *Ibíd.*, p. 111.

Renán, que había obtenido en el Colegio de Tréguier todos los premios, fue rápidamente reclutado por Dupanloup, y trató de desarrollar en él, aquellos talentos que advertía fuera de lo común. Se sentía especialmente atraído por el gusto literario del joven bretón y éste, que no era tonto, redactaba sus cartas familiares con el secreto propósito que fueran leídas por su superior y anotadas a favor de su formación estilística. Un pequeño juego de exhibicionismo poco sincero, pero no especialmente maligno. Renan dejó un juicio muy claro sobre la calidad de los estudios en ese seminario.

> "Débiles, bajo algunos aspectos, los estudios de San Nicolás, eran muy distinguidos, muy literarios".

Añadía:

> "La educación clerical tiene una superioridad sobre la educación universitaria, y es su gran libertad en todo aquello que no toca la religión. La literatura estaba librada a todas las disputas. El yugo clásico es así menos pesado".

¿Fue en San Nicolás donde nacieron sus primeras dudas? En Octubre de 1843 ingresó en el Gran Seminario de San Sulpicio, donde comenzó estudios de Filología, con especial dedicación a la lengua hebrea. Un año más tarde recibió las órdenes menores, pero como crecieron sus dudas hasta hacer imposible su permanencia en esa institución religiosa, la abandonó definitivamente el 10 de Octubre de 1845. Tenía veintidós años de edad y, aunque había perdido la fe, perduraban en él las costumbres contraídas en los ambientes eclesiásticos. De haber vivido en un país de tradición protestante, no hubiere tenido ningún inconveniente en ejercer el oficio de pastor. Dentro de la Iglesia Católica, tal como era en esa época, hubiese sido una impostura. Prefirió correr el riesgo de una carrera universitaria, y gracias a la disciplina intelectual adquirida en los seminarios,

terminó en poco tiempo su bachillerato e ingresó en la Escuela de Filosofía.

La revolución de 1848 lo entusiasmó y abrió para él un horizonte universitario que le hubiera sido imposible alcanzar durante la monarquía. En 1849 fue comisionado para estudiar en la Biblioteca del Vaticano, donde concluyó su trabajo sobre el averroísmo latino.

El libro le abrió las puertas de las ciencias y las letras, y le convirtió, junto con Taine, en una de las figuras intelectuales más importantes en la Francia del Segundo Imperio. Sin duda, el prestigio de Taine era más sólido que el suyo, y nacía de una fuente más firme: la aplicación a la crítica histórica y literaria del rigor metodológico de las ciencias positivas. En la luz de Renan había muchas sombras y vacilaciones para ser un maestro indiscutido.

Su ruptura con la fe.

Lo dijo en numerosas oportunidades y lo dejó asentado en sus recuerdos de infancia y juventud, la pérdida de la vocación religiosa y con ella de la fe en la dogmática tradicional, fue obra exclusiva de la razón. Su moral, sus costumbres y el clima emocional en que había nacido y se había hecho mozo, se compadecían perfectamente con los usos de la Iglesia Católica. Las lágrimas acudieron siempre fácilmente a sus ojos cuando recordaba los años infantiles y esa fe sin sombras absorbida lentamente en el seno de la familia y bajo el gobierno de esos santos sacerdotes que fueron sus primeros maestros.

Las dudas comenzaron en San Nicolás y se acentuaron cuando se puso a estudiar filología en el Seminario de San Sulpicio. Fue un desmoronamiento tranquilo y total. Las afirmaciones dogmáticas dejaron de tener sentido y se convirtieron para él en simples signos de una fuerza espiritual a la que llamó, sin gran rigor, religión.

Nunca pudo decir, pese a los múltiples recursos verbales de su prodigiosa retórica, qué clase de fenómeno era. Barruntaba su existencia proteica en la variedad de las religiones existentes y hasta posibles, pero cuando se trató de precisar con algún rigor su naturaleza, sus ideas se hacía flojas, fluctuantes, vagas. Afirmó muchas veces su enemistad por la confusión y su admiración por la seriedad de la severa dogmática sulpiciana. La blandura doctrinaria de Lacordaire, Dupanloup y Gratry, no fueron nunca de su gusto, y cuando la comparaba con la enseñanza recibida de sus maestros, reconocía que la reforma del cristianismo se produciría mejor en un clima como el de San Sulpicio y no bajo la influencia de "M. Lacordaire o de M. Gratry, o con más razón de M. Dupanloup, donde todo está endulzado, falseado, ablandado y en donde se presenta, no el cristianismo tal como salió del Concilio de Trento y de Vaticano I, sino un cristianismo deshuesado, sin esqueleto y privado de eso que constituye su esencia. Las conversiones operadas por una predicación de este tipo, no son buenas ni para la religión ni para el espíritu humano. Se cree haber hecho cristianismo y se ha hecho espíritus falsos, políticos fracasados. Es mejor lo falso. La verdad, como bien decía, Bacon, sale más fácilmente del error que de la confusión".[149]

El más intransigente tradicionalista podría suscribir este párrafo de Renan, si no pesara sobre la sólida dogmática de los sulpicianos, la sospecha de ser falsa. En esta capacidad para esconder un ataque bajo el atuendo de la alabanza irónica, se encierra el gran arte de la disolución renaniana. Probablemente, el tributo rendido a la austera ortodoxia de sus profesores era sincero, pero como Renan creía que la religión, al expresarse de un modo tan categórico en la dogmática católica, atentaba contra su propia esencia, que consistía en permanecer velada, no veo cómo podía armonizar ambas conclusiones, a no ser que el

149.- *Ibíd.*, p. 140.

encantamiento de la sólida trabazón lógica de la doctrina sulpiciana obrara en su espíritu como un antídoto, ¿Qué hubiere sido de su inteligencia tan fácilmente atraída por el canto de las sirenas retóricas sin la dura pedagogía oratoriana?

Era demasiado lúcido para no comprender todo lo que debía a esos prodigiosos maestros y a la misma disciplina católica en la formación de su carácter. Si desde el punto de vista científico los sulpicianos actuaron con indudable capacidad y hondura, Renan confiesa también que tenía otros motivos para recordar con gratitud su influencia.

> "San Sulpicio era ante todo una escuela de virtud. Es principalmente por la virtud que San Sulpicio es una cosa arcaica, un fósil de doscientos años. Muchos de mis juicios asombran a las personas mundanas, porque no han visto lo que yo he visto. He visto en San Sulpicio, confieso que asociado con ideas estrechas, los milagros que nuestra raza puede producir en cuanto a bondad, modestia, abnegación personal. Lo que había de virtud en San Sulpicio bastaría para gobernar un mundo y esto hizo más difícil mi salida y mi posterior ubicación en la sociedad laica".[150]

Vista desde un punto de mira menos renaniano, la enseñanza impartida en San Sulpicio se presta a serias críticas. En primer lugar, se trataba de esa escolástica del siglo XVII que, como la define el propio Renan, era un cartesianismo mitigado. La metafísica reposaba sobre la prueba ontológica y otros argumentos de la misma estirpe que tuvieron la virtud de hacerle concebir dudas insuperables con respecto a la existencia de Dios. En cambio, dieron a su inteligencia pábulo para comprender la realidad como un eterno proceso, una metamorfosis sin fin y un continuo manifestarse de formas cambiantes y di-

150.- *Ibíd.*, p. 142.

luidas que parecían hechas a propósito para animar perpetuamente su falta de sosiego y de firmeza.

La psicología de M. Renan.

Paul Bourget, autor de numerosas novelas que todavía se leían antes de la guerra del 14, escribió una colección de ensayos publicados por Plon en 1920, con el título de "Essais de Psychologie Contemporaine". Uno de los trabajos más notables de ese libro, tanto por la penetración de su análisis como por la feliz expresión de sus fórmulas, es el que dedicó a Ernesto Renan.

El estilo literario de Renan fue el punto de partida de su etopeya, y si el hombre es, efectivamente, su estilo, nada más apropiado para penetrar en los intríngulis anímicos del ex oratoriano.

> "Casi nunca sus metáforas se precisan —escribe Bourget— y jamás el escritor trata de rivalizar con la pintura o la escultura. Si describe un paisaje es con rasgos tenues y de los que se desprende el carácter moral cuyos símbolos son los colores y las líneas. El período lento pero liviano, se adapta al ritmo de la palabra interior que sale del fondo de una conciencia encerrada en sí misma y que cuenta sus propios sueños. Las fórmulas de atenuación abundan y testimonian su ineptitud para afirmar, dominado por la medrosa preocupación del matiz". [151]

Para Bourget, Renan encarnaba el diletantismo. Disposición espiritual delatada por la finura de su inteligencia y esa suerte de voluptuosidad que ponía en la expresión de sus ideas, sin importunarse vivamente por lo que pudieran tener de bueno o verdadero. Se creyó siempre un contemplativo y probablemen-

151.- BOURGET, Paul, *Essais de Psychologie Contemporaine*, Plon, Paris 1920, tome I°, p. 48.

te lo hubiera sido, si los reflejos de la realidad en su propia conciencia no lo hubiesen apartado de la fuente del ser. El paradigma de su disposición intelectual fue Narciso, no María. Admiraba su propia aptitud para entenderlo todo, y al mismo tiempo para disolver lo que entendía en la gama de sus múltiples interpretaciones. Todo puede ser verdad para la conciencia que lo concibe y en el momento en que lo concibe, pero tal verdad resulta peligrosa cuando se convierte en afirmación excluyente de otras verdades, tan dignas como ellas para formar parte del caleidoscopio del espíritu humano.

> "La crítica se ha cansado de seguirlo —prosigue Bourget— en las inconstancias de su movediza fantasía y de destacar las contradicciones en las que parecía complacerse. Porque lo propio del diletantismo es corregir las afirmaciones por hábiles matices que permiten el paso a una afirmación diferente. Algunas frases de M. Renan se han hecho célebres a causa del escándalo que han provocado entre los ortodoxos de todos los partidos; aquélla por ejemplo en que dice: Dios, Providencia, inmortalidad y otras tantas buenas palabras, un poco pesadas tal vez, que la filosofía interpretará en un sentido cada vez más refinado... O aquella otra en que hablando de la muerte misteriosa del Apóstol Pablo, exclamaba: nos gustaría soñar con un Pablo escéptico, fracasado, abandonado y traicionado por los suyos, solo y alcanzado por el desencanto de la vejez. Nos gustaría si de sus ojos hubieren vuelto a caer las escamas, y nuestra incredulidad tendría su pequeña revancha si el más dogmático de los hombres hubiere muerto triste, desesperado, digamos mejor: tranquilo, en alguna costa o en cualquier camino de España, diciendo también él: ergo erravit". [152]

Renan lamentaba, quizá sinceramente, que Pablo hubiese muerto demasiado joven para no apurar hasta las heces el ciclo vital que supone, como coronación de la sabiduría, la serena

152.- *Ibíd.*, p. 51.

desilusión de la decrepitud. Es indudable que Renan llegó muy pronto a ese estadio de amabilidad senil. Se podía deplorar que no haya conocido nunca el vigor afirmativo de las convicciones fuertes y la seguridad de estar en lo cierto.

Esta aptitud para hacer de la duda una situación definitiva e instalarse definitivamente en ella, dio al pensamiento de Renan la apariencia de una franca apertura a todos los estímulos de la existencia. En el prefacio a sus "Dialogues Philosophiques", hace dos afirmaciones que incluyen, como era previsible, una negación fundamental: lo sobrenatural no existe.

Si no existe un Dios personal cuya inteligencia creadora da cuenta y razón del universo, conviene descubrir algo que lo reemplace. La facundia del ex seminarista sulpiciano no podía descuidar este detalle, pero como decía no amar los sistemas y era incapaz de un planteo ordenado de sus propias dudas, llenó el vacío dejado por su negación inicial con una serie de frases difícilmente armonizables con su énfasis positivista.

No se puede probar la existencia de Dios de acuerdo con los criterios del método científico. Los fenómenos físicos tienen su propia legalidad, y resulta imposible descubrir, fuera o detrás de ellos, el menor rastro de una voluntad divina personal.

Hasta aquí el Renan positivista. El ex sulpiciano amaba ese perfume de idealidad que había respirado en la Iglesia y no se atrevía a instalar en un mundo del que hubieran desaparecido hasta las tumbas de los dioses muertos.

> "El universo tiene un propósito ideal —suspiraba— y sirve a un fin divino, no es una vana agitación cuyo balance final es igual a cero. El objetivo del mundo es que la razón reine. La organización de la razón es el deber de la humanidad".

¿En qué fenómenos naturales se podían observar esa finalidad y ese propósito para que pudieren ser considerados metas divinas? En la historia del hombre. Este curso diacrónico, aparentemente sin sentido y falto de orden, revela, para quien sa-

be mirarlo, ese plan secreto que ni los teólogos, en sus peores delirios, han creído conocer.

> "Una cosa es segura —afirmaba— y es que la humanidad extraerá de su seno todo cuanto necesita en materia de ilusiones, para cumplir sus deberes y realizar su destino".[153]

No hubiese podido vivir sin la ilusión de que las vanas esperanzas del hombre mantenían aplacada su hambre de absoluto. Su conocimiento de la historia le permitía inferir la existencia de ese deseo. Sus convicciones científicas le aseguraban la absoluta ineficacia.

No creía en Dios, tal como la tradición lo enseña, pero sentía la presencia "de un inmenso nisus universal para realizar un designio, llenar una cuenca viviente, producir una unidad armónica, una conciencia".[154]

Comte no cayó en una contradicción tan evidente, quizá, como pensaba Renan, porque nunca dijo otra cosa que aquello que afirmaban los hombres de ciencia desde hacía doscientos años. Renan lo frecuentó poco, y en sus "Souvenirs...", se extraña de su fama filosófica.

> "Sentía una suerte de asombro al comprobar la exagerada reputación de Augusto Comte, erigido en gran hombre por haber dicho en mal francés, lo que todos los espíritus científicos desde hacía doscientos años habían visto tan claramente como él".[155]

Su ineptitud para apreciar el espíritu de sistema, le permitía rechazar el positivismo como filosofía, aunque lo aceptaba en el terreno del conocimiento científico. El alma de Renan necesitaba

153.- RENAN, E., *Dialogues Philosophiques*, Calmann Levy, Paris 1876, p. XIX.

154.- *Ibíd.*, p. 24.

155.- *Souvenirs...*, edic. citada, p. 118.

un horizonte más dilatado para instalar su vocación poética y jugar con las posibilidades abiertas a una imaginación sin trabas.

La religión de Renan.

Entre sus maestros de San Sulpicio, recordó siempre con particular estimación al R. P. Pinault, uno de los espíritus más sagaces del seminario y que supo advertir con gran penetración las condiciones extraordinarias de su inteligencia y las características más sobresalientes de sus defectos. Con sinceridad que lo honra, recuerda una escena en la que el Padre Pinault, en el contexto de una amonestación amistosa, hizo una cruel etopeya de su personalidad.

> "Su ardiente espíritu de apostolado —escribe— se indignaba ante mi talante apacible y mi gusto por la investigación. Un día me encontró en una avenida del parque, sentado sobre un banco de piedra. Recuerdo que leía el tratado de Clarke sobre la existencia de Dios. Según mi costumbre, estaba envuelto en una abrigada hopalanda".
>
> "¡Oh! Nuestro tesorito. —Dijo aproximándose— ¡Mi Dios que se encuentra cómodo tan bien empaquetado! No le molesten, estudia. Así será siempre, estudiará, estudiará sin cesar. Cuando lo reclame el cuidado de las pobres almas seguirá estudiando. Bien envuelto en su hopalanda dirá al que lo perturbe: ¡Oh, dejadme, dejadme!". [156]

Renan reconoció siempre que el golpe era certero, y se sintió turbado pero no convencido. ¿Podía serlo? Por ese momento, creía haber elegido el papel de María y dejaba para Marta la atención de los desvalidos. Lo que no podía pensar es que María no fue filóloga, ni confundió jamás los signos verbales con la realidad del Señor. Renan se detuvo mucho tiempo en los

156.- *Souvenirs...*, p. 154.

signos, y cuando quiso acordar, Dios se había ido, dejando en su inteligencia confundida un montón de palabras.

Reconoció siempre que su fe positiva, no su fe como disposición para aceptar las infinitas variaciones del espíritu, fue destruida por la alta crítica histórica. No por la escolástica, ni por la filosofía enseñada en el seminario que solamente contribuyeron a disminuirla.

> "La fisiología y las ciencias naturales —confiesa—, me hubieran arrastrado por el ardor extremo que estas disciplinas imponían a mi espíritu y tal vez hubiese llegado a algunos de los resultados obtenidos por Darwin, si hubiere insistido en algunos barruntos que tenía en esa época. Fui a San Sulpicio, aprendí el alemán y el hebreo, esto cambió todo". [157]

No nos cabe ninguna duda con respecto al papel disolvente que jugó Renán en la lucha llevaba contra la Iglesia por las fuerzas de la revolución. Fueron inútiles sus declamaciones en torno a la grandeza del cristianismo y a la influencia que pudo tener Jesús en la formación de la democracia moderna. Todo esto es paja en cuanto se arranca de la verdad cristiana su fundamento sobrenatural. Si Cristo no es el Hijo del Dios Vivo, ¿quién es?

Renan escribió un grueso libro para probar que Cristo era una suerte de anticipación hebrea del propio Renan, pero al mismo tiempo sostuvo que la religión cristiana, como ilusión sostenida y coherente, sólo estaba en su lugar en el ámbito de la Iglesia Católica.

Muchas veces lamentó no ser protestante para conciliar su espíritu filosófico, o lo que él entendía por tal, con sus hábitos eclesiásticos, pero reconocia la casi imposibilidad de armonizar el cristianismo con la filosofía.

157.- *Ibíd.*, p. 165.

"Era eso lo que yo buscaba, la conciliación de un espíritu altamente religioso con el espíritu crítico. Lamentaba por momentos no ser protestante a fin de poder ser filósofo sin dejar de ser cristiano. Luego reconocía que solamente los católicos eran coherentes. Un solo error prueba que la Iglesia no es infalible, una sola parte débil prueba que un libro no es revelado. Fuera de la ortodoxia no veía otra cosa que el libre pensamiento a la manera francesa del siglo XVIII. Mi iniciación en los estudios alemanes me colocaba en una situación muy falsa; porque por una parte me mostraba la imposibilidad de una exégesis sin concesiones, por otra, veía perfectamente que esos señores de San Sulpicio tenían razón al no conceder nada, pues una sola confesión de error aruina el edificio de la verdad absoluta y lo pone en la categoría de las autoridades humanas, donde cada uno elige según su gusto personal".[158]

El gran éxito de "La vida de Jesús", se debió en parte al encanto que emanaba de su estilo literario, pero no todos sufrieron su influjo de la misma manera, y siempre hubo en Francia personas a quienes repugnaba esa manera indecisa, diluida y tan poco francesa en la línea de su expresión.

Renan la atribuía a su origen bretón, a la poesía innata de la raza céltica, a la influencia de su madre y a la persistencia nostálgica de ese cielo que en su famosa plegaria sobre la Acrópolis de Atenas, describe perdido entre nubes sin color.

Nunca negó, y sólo Dios puede medir la hondura de su sinceridad, que le hubiese gustado seguir siendo católico, pero su fe, como dijimos, fue destruida por la crítica. Para seguir siendo católico debía admitir que la mujer de Lot fue convertida en estatua de sal, que los primeros capítulos del Génesis narran una historia real, que el Pentateuco es la obra de Moisés y que el libro que lleva el nombre de Daniel, es efectivamente, obra de ese profeta. Como el análisis textual de los libros probaba la

158.- *Ibíd.*, p. 186.

impositibilidad de sostener tales afirmaciones, no pudo seguir siendo católico.

"La Vida de Jesús" apareció en 1863 e inspiró, como era de prever, dos actitudes inconciliables: molestó profundamente a los creyentes, y tuvo la adhesión, parca o entusiasta, de los ateos. El R. P. Fontaines, haciéndose eco del pensamiento tradicionalista, aseguró que Renan era el hombre que más había contribuido a la expansión en Francia de las ideas alemanas.

"Vestido y adornado con esa gracia femenina y esa coquetería literaria que M. Ernesto Renan pone en todas sus obras. Strauss ha podido introducirse con ventajas y conquistar prestamente su derecho de ciudadanía".[159]

Añade, desdeñando demasiado el aporte personal de Renan a la alta crítica histórica, que:

"La Vida de Jesús de Strauss, arreglada al gusto francés por Renan, produjo una viva emoción, tal vez demasiado viva entre los católicos. La obra no era mediocre; las protestas que levantó le aseguraron una inmensa resonancia. El autor contaba, sin duda, con un éxito de escándalo; su esperanza fue superada. Animado por el triunfo y tal vez excitado por las resistencias encontradas, M. Renan publicó a continuación una serie de volúmenes donde sus teorías destructivas fueron llevadas hasta sus últimas consecuencias. Abrazaban la historia completa desde los orígenes del cristianismo. Estos libros, hábilmente escritos, fueron propagados profusamente a un público invadido por la incredulidad. Mataron muchos gérmenes de fe que podían brotar todavía. Nuestras desgracias políticas y sociales han servido para extender sus ideas. Los hombres nefastos que se han apoderado del poder lo han favorecido de mil modos".[160]

159.- FONTAINES, J., *Le Nouveau Testament*, Rétaux Bray, Paris s/f, p. VIII.
160.- *Ibíd.*.

La religión era para Renan, como la filosofía, el arte, la política o la economía, un producto de la actividad cultural, y como tal, respondía a una necesidad espiritual, cuyas manifestaciones variaban con el tiempo y el lugar. De allí el valor inapreciable que tiene para el historiador como expresión de una época.

"¡Desdichado el que pasa indiferente cerca de estos artificios venerables, a la sombra de los cuales la humanidad se ha abrigado tanto tiempo y en donde tantas bellas almas encuentran todavía consuelos y terrores! Aún cuando los techos estén perforados y el agua del cielo baje hasta mojar el rostro del creyente arrodillado, la ciencia gustará estudiar esas ruinas, describir todas las estatuillas que las adornan, abrir los vitrales que no dejan entrar más que una claridad misteriosa, para introducir la plenitud del sol, y estudiar a gusto esas admirables petrificaciones del pensamiento humano".[161]

Entre la filosofía, de la que no tiene el rigor conceptual, y la poesía de cuya libertad soberana no goza, las religiones, en la juventud de las razas humanas, testimonian por una inteligencia todavía no liberada de los terrores ancestrales y de las pesadillas oníricas.

Con todo, la razón madura, debe comprender su valor y no oponerse a ella como si se tratara de una potencia rival. Podrán oponerse como sistema de procedencia distintas, pero no se debe prolongar una polémica absurda y cerrar el camino para una comprensión clarificadora.

"Los apologistas —escribía Renan en el libro que hemos citado— sostienen que son las religiones las que han hecho todas las grandes cosas de la humanidad, y tienen razón. Los filósofos creen trabajar para el honor de la filosofía rebajando el valor de las religiones, y

---

161.- RENAN, E., *L'Avenir de la Science*, "Oeuvres Philosophiques", t. III, Calmann Levy 1876, p. 347.

están equivocados. Para nosotros que abogamos por una sola causa, la causa del espíritu humano, nuestra admiración es más libre. Haríamos un flaco favor si no admiramos todo cuanto el espíritu humano ha hecho. Deben criticarse las religiones como se critican los poemas primitivos. ¿Qué significa el mal humor contra Homero o Valniki porque su manera no es la nuestra?".

Para contentar a todo el mundo, menos a los espíritus religiosos que siempre sostendrán el origen revelado de la religión y en esta procedencia, negada por Renan, advertirán la fuerza civilizadora de la fe. Sin la clara aceptación de su origen divino, pesará sobre la religión positiva la sospecha de un fraude, de una superchería. Esa sola sospecha bastará para destruir sus efectos formativos en el ordenamiento de la vida interior.

Renan, como todos los hombres formados bajo la influencia del espíritu liberal, estaba convencido que se puede ser tolerante con todas las ilusiones humanas, siempre que los ilusos admitan el carácter ficticio de sus creencias. En cuanto las toman en serio, se convierten en fanáticos y pierden el beneficio de la tolerancia liberal. Renan estaba sinceramente dispuesto a sostener una disposición espiritual favorable al misterio, siempre que este estado anímico no admitiera la realidad efectiva del objeto de fe.

Como escribía con mucha gracia Pierre Martino en la "Histoire de la Littérature Française", publicada bajo la dirección de Bédier y Hazard:

"...con la condición de que el cristianismo se diera por muerto, Renan estaba dispuesto a hacer su elogio, y así lo hizo. Llegó a decir que si un día la Iglesia confesara que la religión es un centón de símbolos y sueños, y que estaba dispuesta a satisfacer todos los gustos, todas las aspiraciones, las necesidades del amor, el gusto por la música, y se contentaba con ofrecer al mundo la rica poesía de la que era dueña, pero dándola como poesía, ese día nadie podría dudar de ella. Este espíritu de simpatía y amor ha permitido a Renan realizar

una obra paradojal, donde la crítica se hace poesía y la negación homenaje".

Para un sacerdote avezado en el trato con las almas y advertido en su práctica de confesionario sobre los laberintos donde transita la hipocresía, resultaría difícil aceptar la sinceridad de Renan. Como el complicado protagonista de "L'Imposture" de Bernanos, el alma de nuestro hombre padecía el gusto sardónico de alcanzar las cosas de la fe por un sendero desviado y pérfido, pero sintiéndose, en medio de su escepticismo, un alma elegida.

RENAN Y LA FILOSOFÍA.

Demasiado orgulloso de su espíritu crítico para admitir la religión como una revelación de Dios, carecía de aptitudes sistemáticas para dar a su rechazo la coherente unidad de una doctrina, capaz de reemplazar aquélla propuesta por la Iglesia Tradicional. Prefería la ambigüedad en todos los órdenes, aún en aquél donde se imponía una estricta claridad nocional.

Proponerse extraer las líneas principales de un sistema en sus diversiones filosóficas es una tarea inútil. Basta consultar cualquiera de las páginas donde expuso su pensamiento, para comprender que estuvo siempre muy lejos de realizar una hazaña intelectual de esa naturaleza.

Los "Dialogues Philosophiques", escritos en Versalles durante el mes de Mayo de 1871, cuando en París reinaba la violencia de la Comuna, fueron redactados en forma dialogal para evitar, precisamente, las conclusiones a que podía llegar con una exposición más ordenada.

"El tiempo de los sistemas ha pasado. —Nos dice en el Prefacio— ¿Quiere decir esto que el hombre renunciará a buscar una consecuencia lógica en la cadena de los hechos del universo? No, pero si

antaño cada uno tenía un sistema del que vivía y moría, hoy atravesamos sucesivamente todos los sistemas o, lo que es mejor todavía, los comprendemos a todos a la vez".[162]

Esta comprensión universal de todas las filosofías puede ser un punto de partida rigurosamente opuesto al de M. Renée Descartes, por quien Renan no sentía gran simpatía, si nos atenemos a lo que pensaba de la escolástica inspirada en sus principios. Enemigo de cualquier dogmatismo y partidario de todas las dudas, no sentía una debilidad especial por la duda metódica, porque le parecía encubrir una dogmática de la peor especie. Atento a no concluir ni dar pábulo a ninguna ortodoxia, dispuso su filosofía sobre la base de tres puntos fundamentales: el culto de lo ideal, la negación de lo sobrenatural y la búsqueda experimental de la realidad.

Del primero de estos tres puntos nunca pudo decir satisfactoriamente en qué consistía, aunque lo intentó en varias oportunidades. El segundo es una mera negación y como decían los superados escolásticos de inspiración tomista: "nec probatur, ne improbatur, sed defenditur, suadetur et firma fides teneatur". El tercero depende de la mayor o menor latitud que asuma el término experimental. Sobre estos escuálidos cimientos no se podía levantar una mansión espiritual muy sólida. Renan lo sabía y suponemos que muchas de sus contradicciones nacen de ese convencimiento.

La primera y más importante de ellas surge en cuanto se examina un poco ese famoso culto de lo ideal, porque si efectivamente existe, supone una orientación teleológica del universo y ésta nunca podrá ser corroborada por la ciencia experimental. Para eludir la consecuencia, admitió con Kant, que lo ideal tenía la consistencia de un postulado práctico, de una de esas astucias que usa la naturaleza para lograr sus propósitos.

162.- RENAN, E., *Dialogues...*, *op. cit.*, p. IX.

"Somos sabiamente engañados por la naturaleza en vista de un objetivo trascendente que se propone el universo. Esto supera completamente nuestra capacidad de entender".

La filosofía no podrá decir con seguridad, por lo menos en el estado actual de nuestro conocimiento, en qué consiste el fin del universo, pero la religión que desempeña entre los hombres un papel análogo al del instinto maternal entre los animales está allí para ofrecernos, en sus símbolos oscuros, el engañoso sustituto de ese ideal.

"Una ingeniosa providencia toma sus precauciones para asegurar la suma de virtud necesaria a la sustentación del universo".

Obedecer a la naturaleza es colaborar con la obra divina. Kant veía en esta obediencia el fundamento de la religión natural, Renan se apresuró a sacar la conclusión de que la virtud ocupa un lugar de preferencia en la obra del universo. Es el gran factor del plan divino y la mejor prueba de la existencia de ese plan.

"Dios, —nos había asegurado con anterioridad— es la razón de todo aquello que no la tiene, el secreto resorte que impulsa a todo ser según las leyes de la estética y de la eutrimia. Es el número, el peso, la medida que hace al mundo armonioso y eterno".[163]

El hombre es engañado por una serie de ilusiones forjadas por la religión, el amor, el gusto por lo bueno y lo verdadero, que le obligan a superar constantemente su egoísmo y a cumplir con los deberes misteriosos que labran su porvenir. Quienes se rebelan contra el yugo de tales engaños, lo hacen por odio a la sumisión o por amor a la lucidez. Renan cree que la sumisión lúcida es la fórmula adecuada para concretar los fines

163.- *Ibíd.*, p. 26.

prácticos del engaño sin engañarse. De esta manera se ayuda a la naturaleza para ilusionar a los individuos en bien del conjunto y mantener el culto de la virtud, como instrumento conjunto de esa gran ilusión: "tout en sachant bien qu'ils n'en retireront aucun profit personnel".[164]

Uno de los personajes del diálogo que lleva el nombre platónico de Eutifron, resume la idea de Renan diciendo: "Queréis prestaros a los fraudes de lo Eterno pero haciéndole saber que conocéis su engaño".

La segunda parte de este trabajo, lleva el subtítulo general de "Probabilidades", para sugerir que son reflexiones menos serias que las anteriores, pero que gozan, por eso mismo, de una adhesión más complaciente por parte de su autor.

Nos hemos puesto de acuerdo —asegura— "en que una conciencia oscura, espontánea, análoga a la que preside la evolución del embrión en el animal", anima todos los movimientos del universo, y quieras que no, somete a sus designios a las conciencias individuales obligándolas a cumplir con sus deberes por el sesgo engañoso de las seducciones del deseo, o los temores impuestos por la imaginación religiosa. Existe una aspiración en el fondo del universo que lo impulsa a ser cada vez más, hasta lograr su plenitud en la conciencia que nosotros tenemos de su esfuerzo universal.

En esta "trouvaille" panteísta, se agota la metafísica de Renan. En los capítulos restantes, cuando no reitera los principios de esta visión de un mundo "in fieri" a la manera de Hegel, pero con un aparato nocional mucho más enteco, se lanza por el camino de los barruntos proféticos en torno al futuro espiritual y político de la humanidad.

Se ha dicho que fue un excelente crítico de las ideas que triunfaron en Francia a partir de la Revolución. Si se toman ais-

164.- "Bien sabido que ellos no sacarán de tal cosa provecho personal alguno". *Ibíd.*, p. 45.

ladamente sus observaciones sobre la democracia y el espíritu que animó las leyes de la República Francesa, se puede organizar una magnífica antología del pensamiento contra revolucionario. Pero para esto hay que prescindir, sistemáticamente, del contexto en que muchas de estas observaciones vienen incluidas. Las atenuaciones, las disculpas, los matices y las explicaciones, meten tanta agua en el vino de sus ataques, que para quedar con una buen impresión conviene más leerlo en las citas que en sus libros.

RENAN Y LA POLÍTICA.

Maurras, que sentía una cierta estima por el historiador de Roma, de Grecia y de la misma Francia, reconoce que Renan fue siempre antidemocrático, salvo en dos oportunidades.

En 1848, cuando apenas tenía 25 años y escribió "L'Avenir de la Science", un gordo librito entusiasta y confuso, que testimonia más por el estilo que por la razón. El joven Renan no había aprendido todavía a pensar. Probablemente las turbaciones de su nueva vida le habían hecho olvidar las lecciones de lógica recibida en San Sulpicio.

Desde la exposición en 1855 vio claro en la democracia y la consideró culpable de esa pambeocia terrible que parecía querer sumergir todo en su vulgaridad.

> "En 1869 fue candidato al cuerpo legislativo y allí sufrió la suerte común: se degradó. Habló y escribió democráticamente. Su fracaso lo curó. El volumen de ensayos que apareció el mismo año contiene en su prefacio una importante requisitoria contra la democracia y la revolución".[165]

165.- MAURRAS, Charles, *Oeuvres Capitales*, T. III, pp. 499 y ss.

Maurras cita del prefacio a las "Questions Contemporaines" un largo párrafo que, aislado de su filosofía y sus diversas divagaciones sobre la revolución, puede parecer escrito por el mismo José de Maestre:

> "Con una mezquina concepción de la familia y de la propiedad, los que liquidaron tan tristemente la bancarrota de la revolución en los últimos años del siglo XVIII prepararon un mundo de pigmeos y de rebeldes. No es impunemente que se peca contra la filosofía, la ciencia y la religión".
>
> "Cuántos juristas, por hábiles que se los suponga; cuántos mediocres políticos escapados por su cobardía a las matanzas de la revolución, cuántos espíritus sin cultura, como la mayor parte de los que componían la cabeza de Francia en sus últimos años decisivos, creyeron resolver el problema que ningún genio ha podido resolver: crear artificialmente y por reflexión el clima en que una sociedad puede vivir y fructificar".
>
> "Un código de leyes que parece haber sido hecho para un ciudadano ideal, que habiendo nacido huérfano, debiera morir soltero; un código que convierte todo en provisorio. en el que los niños son un inconveniente para los padres y en donde toda obra colectiva y permanente está prohibida, en donde las unidades morales que son las verdaderas se disuelven en cada fallecimiento, donde el hombre inteligente es el egoísta que se las arregla para tener pocos deberes, en donde el hombre y la mujer son arrojados a la arena de la vida en las mismas condiciones, donde la propiedad es concebida no como algo moral, sino como el equivalente de un goce siempre apreciable en términos de dinero, un tal código, seguro, no puede engendrar más que debilidad y pequeñez".

Hasta aquí Renan. Basta leer el párrafo para apreciar el partido que podía sacar Maurras de tal declaración. En ámbito maurrasiano, esas ideas están como en su casa, no así en el pensamiento de Renan, donde parecen puestas para contradecir el resto de su obra.

Pese a la opinión de Maurras, mucho más severo con otros escritores que, como Chateaubriand, estaban menos afectados por los venenos revolucionarios y la influencia germano protestante, Renan fue un pensador liberal, con todos los males inherentes a esa postura intelectual y, decididamente, un destructor del cristianismo. No interesa que por razones de estricta lógica haya preferido el tradicionalismo sulpiciano a las atenuaciones introducidas por los católicos liberales. No fue un católico liberal, pero fue tan poco coherente en sus negaciones, como aquéllos en sus afirmaciones.

Evidentemente no fue democrático, por lo menos en sus momentos más lúcidos y cuando su panteísmo académico no le inspiraba la peregrina idea de hallar en el pueblo todas esas virtualidades que veía aflorar en eso que llamaba progreso. Entonces solamente creía en los grupos selectos, aunque nunca pudo decir cómo se podía seleccionar lo mejor en una república constituida expresamente para que gobernasen los peores. Cuando trató de hacerlo, tropezó con los inconvenientes de una lengua forjada para expresar todos los matices de la duda: *"Je suis un faible conservateur et les bourgeois ont bien raison de se méfier de moi"*. [166]

Encontraba en la revolución sus lados amables, y si otros la atacaban Renan pensaba que ella es, quizá *"ce que nous avons de mieux"*. [168] ¿Qué sería él sin la república? Con toda seguridad un apóstata y, probablemente, un emigrado. Renan lo sabía y le estaba agradecido por haber hecho de él una gloria de Francia y un miembro de la Academia.

No obstante, los excesos del 71 lo amargaron bastante y provocaron un recrudecimiento de su "elitismo" que expresó con

166.- " Soy un débil conservador, y los burgueses tienen mucha razón en desconfiar de mí".

168.- "Lo mejor que tenemos".

crudeza en sus "Diálogos...". A ellos pertenecen frases tan poco publicitarias como ésta:

> "...qué importa que los millones de entes limitados que cubren el planeta ignoren la verdad o la nieguen, con tal que los inteligentes la vean y la adoren".

La ciencia no está al alcance de cualquier entendimiento y tal iniciación, tal disciplina, no puede ser cultivada "por la baja democracia, la que mejor se complace en la extinción de toda cultura difícil y de toda alta disciplina".

Añadía:

> "...me temo que la última palabra de la democracia así entendida, aunque me apresuro a decir que puede entenderse de otro modo, sea un estado social en que una masa degenerada no tenga otra preocupación que satisfacer los placeres innobles del hombre vulgar".

No es totalmente sincero hablar mal de la democracia y dejar flotando en el término una multitud de significados latentes que pueden tener diferentes acepciones.

Todos sabemos que quien se dice democrático lo hace en el mejor de sus significados y esta ambigüedad práctica permitía, al buen Renan, soslayar la responsabilidad de sus declaraciones. De cualquier manera, su euforia progresista fue afectada por el golpe de la Comuna y comenzó a ver el porvenir entre nubes muy negras.

> "Todo nos induce a pensar, —escribía en el segundo apartado de sus "Diálogos..."—, que luego de haber alcanzado un período culminante, la civilización entrará en un camino de decadencia, porque las fuerzas morales e intelectuales de la humanidad están terminadas. El desarrollo de la especie humana como aquél del individuo, tiene una infancia, una juventud, una madurez y una vejez. Hasta ahora, esta ley ha sido observada en desarrollos particulares: naciones, dinastí-

as. Fuentes de juventud y renovación étnicas han existido siempre en la humanidad para reanimar las sociedades envejecidas, pero tales veneros pueden agotarse".

Presentía en las nuevas promociones que tomaban el mando en las sociedades europeas, el ascenso de lo más bajo desde el punto de mira espiritual y la "pambeccia" generalizada lo llenaba de espanto.

> "Figuraos el espectáculo que ofrecería la tierra, si estuviera poblada únicamente por negros, que limitan toda su vida al goce individual en el seno de una mediocridad irremediable y reemplazando por la envidia y el deseo de bienestar las nobles aspiraciones del ideal".

Resulta difícil, aún en el plano de las probabilidades, resignarse a un porvenir tan ingrato. Renan no sería un nieto de "Las Luces" si no hubiera sido capaz de soñar con un porvenir venturoso para la especie humana, pero como al mismo tiempo reconocía que tales ilusiones pertenecían al mundo e los sueños, llamó "Reves" al último capítulo de sus "Diálogos Filosóficos", y reservó para él la faena de expresar sus esperanzas políticas.

Dios es el ideal a que apunta la humanidad en su desarrollo, pero su realización es fruto del esfuerzo espiritual. Es poco probable que la democracia pueda engendrar a Dios, porque:

> "...sectaria y celosa es eso que puede ser llamado el error teológico por excelencia, puesto que el objetivo perseguido por el mundo, lejos de ser el aplastamiento de las cumbres, es el crear dioses, seres superiores que el resto de los hombres adorarán y se sentirán dichosos de servirlos".

A continuación recupera el sentido de las proporciones y atenúa:

> "El fin de la humanidad es producir grandes hombres; la salud vendrá de los grandes hombres. La obra del mesías, del libertador es un hombre, no una masa...".

Cómodamente instalado en el mundo de lo que más tarde será el dominio de la ciencia ficción, afirmaba "que la 'élite' de los hombres inteligentes, dueños de los más importantes secretos de la realidad, dominará el mundo por los medios que las ciencias pongan a su disposición".

Para que no quedara ninguna duda con respecto al carácter de esos medios, aseguraba:

> "...que por la aplicación cada vez más extensa de las ciencias a las armas, un dominio universal será posible, y este dominio estará en las manos de aquéllos que dispongan de tal armamento. La perfección de las armas, en efecto, camina a la inversa de la democracia y tiende a fortalecer el poder, no las masas, porque las armas científicas sirven más a los gobiernos que a los pueblos".

Lo que no soñó fue que los hombres de ciencia estuvieran servilmente atados por un poder sin alma. De haberlo imaginado, habría estado un paso más cerca de nuestra realidad. Su destino fue no estar nunca del todo en ella. Fue más hombre de letras que filósofo, y entre pensar con rigor y fantasear con libertad, prefirió lo segundo. Era más cómodo y estaba en la sagrada línea de ese voluptuoso bienestar espiritual que tanto amaba.

XI

La democracia cristiana

Le Ralliement.

La orden dada por León XIII a los católicos franceses de aceptar las condiciones impuestas por la tercera república y encarar la posibilidad de defender sus principios en el campo elegido por la masonería y el liberalismo, recibió el nombre de *ralliement*.

No entramos en los detalles de la discusión suscitada en el seno del catolicismo francés por la medida papal, ni examinamos los extraños caminos por donde marchó la intriga montada para obtener de la Santa Sede el reconocimiento de una situación política que por su origen y sus propósitos confesos, era absolutamente hostil a permitir la persistencia de las influencias cristianas en el seno de la sociedad.

El Papa creyó obrar de acuerdo con una situación que le pareció inalterable. Los católicos franceses, fieles a la monarquía

y al Antiguo Régimen, consideraron que, con esa medida, el Santo Padre consolidó la república masónica e impidió a las fuerzas tradicionales unirse contra el enemigo común. Todavía más: su actitud dio nacimiento a un equívoco teológico, moral y político, que llevaría el nombre de democracia cristiana, para confusión de los creyentes.

El equívoco teológico se percibirá claramente en el modernismo y el americanismo, pero los errores que se manifiestan con tanta evidencia en ambos movimientos, se encuentran implícitos en la oscura noción de democracia. Es uno de esos términos nacidos al amparo del inmanentismo protestante y liberal, que reclama en su beneficio la posesión de todas esas virtualidades progresistas, que la historia hará nacer de su seno como por ensalmo. Es una idea emparentada con el evolucionismo, y como él, intrínsecamente unida a la concepción de un Dios en devenir, en proceso de manifestación a través de la historia humana.

El equívoco moral está en su rechazo de toda jerarquía, y en esa tendencia a una nivelación por lo más bajo, que tiende a destruir todos los esfuerzos de superación y el reconocimiento de las excelencias. Cuando los eclesiásticos hayan bebido hasta las heces este brebaje disolvente, habrán perdido el sentido de su misión magistral y de la autoridad vicaria con que han sido instituidos por Cristo.

Equívoco político, porque sobre la base del mito igualitario se sostiene el de la voluntad popular: forma anónima del gobierno, que coloca en la cúspide del poder una hez universitaria, fideicomisaria de los intereses económicos de una oligarquía subrepticia e irresponsable.

La encíclica sobre el "Principado Político" sostenía en principio que la convivencia social era imposible si no se respetaba la autoridad; asentaba como premisa, que toda autoridad provenía de dios, pero también que todas las formas de gobierno eran buenas, si los gobernantes procedían con honestidad: "sólo una razón pueden tener los hombres para no obedecer,

cuando se pretende de ellos alguna cosa que repugne al derecho natural y divino".

Sobre la solidaridad de los nuevos gobiernos y las ideologías que le servían de fundamento justificativo, no se decía nada. Sea porque no se veía bien el carácter inseparable de esa relación, o porque se consideraba a la ideología como un elemento meramente instrumental al servicio de la promoción plebiscitaria. De cualquier manera, fue un error de juicio que permitió al democratismo ideológico meterse con todas sus confusiones a cuestas, detrás del pláceme que dio el Santo Padre a la palabra democracia. La cláusula que desató la ardiente polémica de los católicos legitimistas, fue aquélla donde se aceptaba el sufragio como principio válido para la elección de quienes debían ejercer el gobierno de un pueblo. En torno a este principio, se llevaría la discusión, por ser el fundamento principal del equívoco tanto para quienes identificaban las causas del altar y trono, como para los que veían en las elecciones las formas más engañosas de la seducción y el soborno.

El Pontífice quería que los católicos franceses reconocieran la república y participaran de su liturgia electoral con la mejor buena fe. Su carta "Nobilissima Gallorum Gens", escrita y publicada entre 1890 y 1892, dio el golpe de gracia al legitimismo. Según los apologistas de esta política papal, impidió la completa ruptura entre Francia y Roma, y mantuvo en la esfera diplomática un intercambio permanente de buena vecindad.

Veremos que eso no pasó de ser una moción de anhelo y, en el fondo, un venero de engaños. La realidad era mucho más complicada, y la república francesa, indisolublemente atada a su ideología anticristiana, no fue vulnerada por las zalemas episcopales, ni las piruetas de los nuncios apostólicos. Firme en su lucha, mantuvo en sus manos el ejercicio del patronato en la designación de los obispos franceses, para poner al frente de sus diócesis a los más mediocres y serviles.

La carta de León XIII *Nobilissima Gallorum Gens* mantenía el magisterio papal en el nivel de los principios, y así como se podía

leer en ella un claro asentimiento a la política de colaboración con la república, se podían considerar frases como ésta, donde la enseñanza de la fe tradicional volvía por los fueros de su ejercicio:

"...la colaboración es posible siempre que se trate de establecer una regla sobre algún asunto de este género (en el cual es conveniente que cada uno de los poderes establezca aquella regla atendiendo a razones distintas y por diversos procedimientos), siempre que se trate de alguna cosa de este orden será necesaria la concordia entre ambos poderes, la cual es, al mismo tiempo, favorable al bienestar político".

Señalaba la carta que los poderes espiritual y temporal están sometidos a la ley eterna y natural y "se armonizan recíprocamente en lo que se refiere al orden y gobierno de cada uno de ellos".

Esta afirmación de la autoridad espiritual se quedaba en el limbo de las declaraciones destinadas a no ser tomadas jamás en cuenta, pero la aceptación de la república por parte de los católicos pertenecía al campo muy concreto de los hechos.

León XIII temía la división de los católicos y la ausencia de una armonía perfecta en el episcopado francés, como consecuencia de los diferendos políticos planteados por legitimistas, orleanistas y republicanos. Admitía como un hecho el triunfo de la república liberal y trató de establecer la unidad de la Iglesia Gala bajo esta situación. Monseñor Ferrata, nuncio del Papa en esa época, corrobora en sus *Memorias*:

"Teníamos por finalidad defender más eficazmente el orden social y la religión, dando a sus defensores, divididos por opiniones políticas, legítimas sin duda, pero relativamente secundarias, la unidad de principio y de acción que puede asegurar la victoria". [169]

169.- HAVARD DE LA MONTAGNE, *Historia de la Democracia Cristiana*, Ed. Tradicionalista, Madrid 1950, p. 85.

La pregunta que viene inevitablemente a los labios es ¿si efectivamente la división política entre los católicos prácticos se daba en Francia de un modo tan tajante con anterioridad al "ralliement" autorizado por la política papal?

El Cardenal Ferrata afirma que todos los católicos franceses entre 1882 y 1891 eran antirepublicanos. En sus cabezas el altar y el trono eran una sola cosa. Puede discutirse la legitimidad teológica del principio, pero no su aceptación por la "nobilissima gallorum gens". La lucha política contra la república unía y no separaba a los católicos franceses. Algo de esto daba a entender Julio Grévy, entonces presidente de la tercera república, en una carta dirigida al Papa León XIII.

"Esas pasiones que yo repruebo, ¿puede desconocerse que han nacido principalmente de la actitud hostil de una parte del clero hacia la república? Desgraciadamente, yo puedo muy poco sobre los enemigos de la Iglesia. Vuestra Santidad puede mucho sobre los enemigos de la república. Si vuestra Santidad se dignara mantenerlos en esa neutralidad política que es el grande y juicioso pensamiento de su pontificado, nos haría dar un paso decisivo hacia un apaciguamiento tan deseable".

Grévy hablaba de aquello que sabía, y buscaba la manera de consolidar el poder de la "ideología" que según sus buenos designios iría reemplazando paulatinamente la idea del destino humano inspirado en el cristianismo. El Papa creía, también de buena fe, que aceptando el lenguaje republicano, se podría llegar a una noción de república democrática como aquéllas que conoció la edad media italiana.

La carta "Nobilissima Gallorum Gens" no sostiene principios liberales, ni yerra en cuanto al motivo de su exhortación, pero carece de una información adecuada en cuanto a la efectiva unión de los católicos franceses y de un punto de mira más exacto con respecto al verdadero significado de los términos usados por los republicanos. Católicos tan inteligentes como

Chesterton seguían creyendo, hasta muy avanzado el primer cuarto del siglo XX, en la inocencia genuina del término democracia, seguro de que podía ser usado sin referencias ideológicas contrarias a la fe.[170]

Los republicanos franceses sabían perfectamente que su principal enemigo era la Iglesia Católica, no tanto por la actitud de sus integrantes, como por el contenido espiritual de su magisterio. El proceso de destrucción del cristianismo, iniciado con tanto brío durante la primera revolución, no había abandonado jamás su firme voluntad "d'écraser l'infame". Monseñor D'Hulet, lo dijo en el Palacio Borbon el 28 de Marzo de 1892 con una claridad que, sin ofender los principios sostenidos por León XIII, ponía a los republicanos en la órbita de sus verdaderas intenciones.

> "Como católicos, no nos oponemos a la forma republicana de gobierno, pero hacemos una oposición irreductible al conjunto de doctrinas que vosotros llamáis republicanas".

Como comentó en su oportunidad el R.P. Emonet: el espíritu laico requiere la república democrática y ésta no tiene otra razón de ser que instalar el espíritu laico. Más explícita es todavía la respuesta de Monseñor Gay a Monseñor Bellot des Meniéres, que trataba de reducir el conflicto de los católicos con la república a un equívoco de gentes que peleaban por el uso de términos cuyos sentidos podían ser fácilmente aclarados.

> "No comprendo cómo podéis haber podido calificar de simple equívoco a esta guerra impía, taimada, encarnizada, que la masonería, a todas luces dueña de la situación, hace a la Iglesia de Dios en Francia y, a la hora presente, en toda Europa... Me pregunto cómo declarando que Francia no puede herir a la Iglesia sin herirse a sí misma (lo cual es ciertísimo), alabáis como consagrados a la salud de Francia a esos hombres inicuos y sacrílegos que vienen a empequeñecerla, a deshonrarla y a perderla, destruyendo entre nosotros todo cuanto pueden: el santo estado religioso, la flor y honor de la Iglesia...".
>
> "Me pregunto si la apostasía oficial y legal de los pueblos y de los gobiernos es una evolución normal, legítima, respetable del género humano y una de las formas del progreso que según vos debe seguir la Iglesia o por lo menos acomodarse a ella".

170.- LEÓN XIII, *Encíclicas Pontificias*, Guadalupe, Buenos Aires 1958, tomo I°. *Nobilissima Gallorum*, pp. 302-307.

Muchos otros prelados de la Iglesia Gala vieron también el peligro que significaba ponerse en las filas de la revolución y aceptar una lucha política en las condiciones impuestas por un régimen cuya finalidad era combatir la religión. Tal vez no se vio con la misma acuidad, el carácter mentiroso de las afirmaciones democráticas y las dificultades en que se verían envueltos los cristianos al aceptar un combate político en un ámbito publicitario falaz, en el cual los republicanos auténticos se movían como peces en el agua.[171]

Las mismas definiciones que León XIII dio sobre las democracias, con ser perfectamente admisibles por el buen sentido y la recta inteligencia, ¿tenían algo que ver con eso que entendían por democracia los revolucionarios?

Monseñor Freppel, Obispo de Anvers, lo dice con todas sus letras en una carta dirigida a Monseñor Bellot des Meniéres:

> "¿Cómo, os pregunto, el papel de la Iglesia consistiría en guiar al pueblo francés hacia un movimiento dirigido contra ella, ayudar a realizar una revolución que tiene por objeto, simplemente, destruir el reinado de Jesucristo sobre la tierra?".
>
> "Porque tal me parece ser la ilusión que se desprende de toda vuestra carta. Permitidme que os lo diga: creáis una república ideal,

171.- MAURRAS, *La Democratie Religieuse*, Nouvelles Editions Latines, Paris 1978.

quimérica, sin relación alguna con la realidad de las cosas. Ahora bien, no es con ese ente de razón, con esa pura abstracción, con quien nos las tenemos que ver, sino con la República Francesa, con ese régimen caracterizado en 1881, como en 1793, por la guerra a Dios, al cristianismo y a la Iglesia. He ahí al enemigo de carne y hueso, que si triunfara definitivamente, asestaría un golpe mortal a la religión católica en Francia".

A esa altura de los acontecimientos, la intención de los republicanos era clara: destruir la alianza del altar y el trono, con el pretexto que la Iglesia aparecía estrechamente aliada con un régimen político accidental. Con esta maniobra, se la llevaba a aceptar principios intrínsecamente reñidos con el orden moral de las sociedades y erigidos en una suerte de pseudo religión en concurrencia abierta con la religión verdadera.

Las encíclicas de León XIII.

El Papa León XIII entró en el juego tan hábilmente dispuesto por Julio Grévy, el nuncio apostólico, y algunos prelados de la Iglesia Francesa, pero su engaño estuvo limitado al campo de una maniobra política que no afectó la enseñanza impartida por el magisterio eclesiástico. En todo cuanto se refiere a los "principios", el Santo padre prosiguió la faena esclarecedora de sus predecesores. Sus encíclicas tuvieron por finalidad ilustrar la conciencia de los cristianos acerca de los peligros de la hora y de las fuerzas que luchaban contra la Iglesia.[172]

No obstante, el momento histórico no parecía mostrarse propicio para sostener, desde el trono de San Pedro, un magisterio sin compromisos con la nueva espiritualidad laica. La mayor parte de los gobiernos no reconocían ya la primacía espiri-

---

172.- BRIGNEAU, Francois, *Jules l'Imposteur*, Ed. Dominique Martin Morin, 1984.

tual de Roma, y condenar sin mitigaciones todos los contenidos del liberalismo triunfante, hubiese sido un gesto anacrónico, sin ninguna proyección sobre los hechos reales.

Muchas de las peligrosas libertades concedidas por el permisivismo de la época, eran situaciones irreversibles, y no se veía la posibilidad de detener autoritariamente sus consecuencias. León XIII creyó conveniente sacar de ellas el mejor partido y usarlas en beneficio de la verdadera sabiduría.

"La Iglesia no ignora el movimiento que en nuestra época arrastra a hombres y cosas; por estos motivos, aún concediendo los derechos exclusivamente a lo que es verdadero y honesto, no se opone a la tolerancia que el poder público cree poder usar para ciertas cosas contrarias a la verdad y a la justicia... A los disidentes, no sólo se les puede conceder la libertad, sino que, en ciertos casos, hay que dárselas. Dios mismo, en su Providencia, aunque infinitamente bueno y omnipotente, permite la existencia de ciertos males en el mundo. Conviene en el gobierno del Estado, imitar a Aquél que gobierna el universo... Lo que se busca es lo siguiente: que allí donde se ha dado toda licencia al mal, no se suprima el poder para hacer el bien".

Si se lee bien, no es una apología de los regímenes permisivos, sino la modesta ambición de aprovechar la permisividad universal para predicar las verdades enseñadas por la fe.

Sus encíclicas coincidieron con la aparición de fuertes movimientos socialistas y comunistas, perfectamente dispuestos a usar el descontento social provocado por el auge del industrialismo, para asentar sobre él un régimen totalitario apoyado en el dogma de la igualdad democrática. De esta manera, los integrantes del partido podían reclamar para sí las potestades políticas y espirituales. León XIII salió al encuentro de las nuevas doctrinas en su encíclica "Quod Apostolici Muneris", del 28 de Diciembre de 1878.

Tres años más tarde, el 21 de Junio de 1881, escribió la "Diuturnum Illud", en donde ratifica la doctrina del poder tradicio-

nalmente sostenida por la Iglesia, en contra de las nuevas lecciones sobre la soberanía, inspiradas en la democracia y el inmanentismo.[173]

Con respecto a la elección de los gobernantes, asienta la posibilidad de que quienes han de gobernar las repúblicas pueden, en ciertas ocasiones, ser elegidos por la voluntad y juicio de la multitud, sin que esto repugne a la enseñanza de la Iglesia. Con tal elección se designa al gobernante, pero no se confieren los derechos propios del gobierno, ni se da la autoridad. Simplemente se establece quién la ha de ejercer.

El Papa no ignoraba que la convocatoria a la voluntad pública supone la concurrencia de los partidos, cada uno de los cuales se empeña en halagar las multitudes, creando en la mente del hombre común, un espejismo de decisión soberana que tiende a olvidar olímpicamente los derechos de Dios.

En la misma encíclica, se lleva una crítica cerrada a la doctrina del pacto social, y se pone de manifiesto la peligrosidad de principios que hacen de la sociedad un mero artificio jurídico, dependiente en sus articulaciones, de la libre voluntad de los hombres.

Todo el liberalismo está condenado en esta doctrina, y con él la pretensión de organizar el orden social sobre premisas que son simples postulados de una razón divorciada con la realidad.

La encíclica "Etsi Nos", insiste en los peligros de la masonería, esa sociedad que con el pretexto de animar el progreso de los pueblos, ataca a la religión en todos sus principios, y trata de destruir las instituciones que sostienen la fe, para salvar la vida sobrenatural del hombre.

Insistió nuevamente con su encíclica "Humanum Genus", del 20 de Abril de 1884, donde aplicó a la gran ciudad laica auspiciada por la masonería, los severos juicios con que San Agustín habló de la ciudad terrena. Recordó las amonestaciones de

173.- LEÓN XIII, *Encíclicas Pontificias*, ed. cit., tomo I°, pp. 268-276.

sus predecesores, y señaló el peligro de esta contra iglesia, que en el lapso de siglo y medio "ha comenzado a tener tanto poder que parece haberse hecho dueña de casi todos los Estados".[174]

La acusa de explotar en su favor los errores modernos y unirlos en un sistema que a su coherencia doctrinaria suma la pretensión de tomar en sus manos el magisterio espiritual de la sociedad. Esta organización supone la colaboración estrecha de varias sectas que, con distintas modalidades y propósitos, concurren a la realización de sus perversos fines. Su carácter antroponímico y naturalista acaricia la pendiente del orgullo individual y colectivo, y hace depender la realidad de la aptitud constructiva de la razón humana. De este modo, no hay verdadera teoría, ni sometimiento natural del hombre a un orden objetivo creado, y mucho menos todavía, a uno trascendente y revelado.

Confiesan esos sectarios la existencia de Dios, pero en cuanto intentan dar cuenta y razón de la naturaleza divina, llevados por sus malos "organa" nocionales, no evitan el panteísmo, donde el ser de Dios se disuelve en instancias puramente humanas, invirtiendo malignamente el orden de las dependencias.

Fue en la encíclica "Aeterni Patris", donde ofreció el remedio intelectual para combatir con éxito los malos principios intelectuales de la época, mediante el estudio intenso de la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

Desde el punto de mira político, ataca la falsa enseñanza sobre la igualdad de los hombres, y advierte la coincidencia de la masonería con el socialismo y el comunismo, como si presintiera, en un futuro no muy lejano, la concurrencia de todas estas ideologías en la causa común de su enemistad anti cristiana.

El más importante de los documentos políticos de este gran pontífice, fue la encíclica "Inmortale Dei", donde confirmó las normas tradicionales sobre la constitución de los Estados y es-

174.- *Ibíd.*, *Humanum Genus*, pp. 308-319.

bozó una tesis sobre la civilización, que honra la profundidad de su pensamiento y la diafanidad de una exposición voluntariamente sostenida en los límites de un estilo jurídico.

Una vez más reitera la doctrina venerable de que la Iglesia, creada por Dios, tiene por misión custodiar las verdades reveladas por Cristo para la salvación del mundo. Ella es la institución que debe mantener incólume ese tesoro espiritual; y para que las debilidades propias de nuestra naturaleza no cedan ante la tentación de alterar el legado divino, la Iglesia, Una, Santa y Católica, posee la asistencia del Espíritu Santo, que garantiza su infalibilidad en todo cuanto hace a los dogmas de la fe y las costumbres que deben preservarse.

La Religión Católica no agota su realidad en una mera doctrina constituida por normas y preceptos, que pueden enseñarse mediante una suerte de adiestramiento social. Formalmente, la religión es un dispositivo de hábitos sobrenaturales que se añaden a la naturaleza del hombre, para hacerla participar de la realidad divina mediante las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo. Este organismo nuevo, que imprime el bautismo y los otros sacramentos acrecientan y sostienen, debe ser constantemente perfeccionado por la práctica religiosa.

Toda la vida del hombre es así transformada, y puede decirse todavía con mayor propiedad, transfigurada por la Gracia Santificante, tanto en sus dimensiones personales como familiares y políticas.

"Omnia instaurare in Christo" significa hacer reinar en todos los ámbitos de la vida social el espíritu de renovación, que es el signo visible de la Gracia.

León XIII advirtió la actitud radicalmente laicista de la sociedad burguesa, y su obra testimonia por sus esfuerzos para entablar un diálogo positivo con los aspectos rescatables del nuevo espíritu, sin renunciar a los principios divinos de los que se sentía administrador responsable. Si se leen sus encíclicas, poniéndose en la posición influida por el espíritu revolucionario, se puede pensar en la vanidad de ese esfuerzo por conciliar

dos ideas del mundo que sólo tienen en común un mismo idioma, pero hablado en claves muy diferentes de significación. ¿Qué significado podía tener para el Presidente de Francia, M. Emile Loubet, la recomendación que hacía el Papa a los gobernantes para que pusieran "totalmente su mira en Dios, que es el supremo gobernador del universo, y proponérselo como modelo y norma a seguir en la administración del Estado?".

Me imagino la sonrisa desdeñosa de estos administradores de bancos, de estos grandes financieros que manejan el negocio de la república, ante una proposición de tal naturaleza. El Santo Padre recababa para los gobiernos masónicos, para los generadores de la plutocracia moderna, las virtudes del paternalismo monárquico: "porque el gobierno debe ser justo, no como de amo, sino casi como de padre, por cuanto el poder que tiene Dios sobre los hombres es justísimo y unido a bondad paternal".[175]

No pasará mucho tiempo, y los teólogos de vanguardia tratarán de cambiar la lengua tradicional de la Iglesia para acercar a los hombres madurados en la revolución, un mensaje que habrá dejado de ser definitivamente el de Cristo, sin llegar a ser el de las nuevas ideologías.

Con León XIII, la Iglesia es todavía una madre que se inclina bondadosamente sobre sus hijos rebeldes y reclama con dulzura su autoridad desdeñada. Les recuerda que deben dar cuenta a Dios de sus actos, a un dios que es verdadero juez y no una pálida entelequia puesta en la imaginación como un símbolo indefinido, porque quien resiste "a la potestad, resiste a la ordenación de Dios, y los que le resisten atraen sobre sí la condenación".

Las palabras *anatema*, *condenación*, destinadas a desaparecer del lenguaje eclesiástico *aggiornato*, eran usadas por León XIII sin retaceos, y con la absoluta seguridad que respondían con

175.- *Ibíd.*

toda justicia a una real autoridad sobre los hombres, "porque esta autoridad de suyo absoluta y perfectamente autónoma que filósofos lisonjeros del poder secular impugnan desde hace mucho tiempo, la Iglesia no ha cesado nunca de reivindicarla para sí ni de ejercerla públicamente".

Denunciar el valor supremo de la autoridad divina, es poner la religión en el fundamento mismo de la obra civilizadora. La religión es la única fuerza que pone la autoridad en el interior de la conciencia individual, para que todos "en esta peregrinación incierta y laboriosa hacia aquella eterna patria, sepan que tienen a mano guías a quienes podrán seguir y hombres que les ayudarán a llegar; igualmente comprenderán que cuentan con otros hombres que les procuran y conservan la seguridad, la propiedad y demás bienes de que consta esta vida social".

La religión da a la familia su fundamento sacramental y pone sobre los esposos el sello de una autoridad indeclinable, para espiritualizar la obra de la carne:

> "...la autoridad del varón calca el modelo de la autoridad de Dios; la patria potestad se adapta convenientemente a la dignidad de la esposa y de los hijos...".

En el ordenamiento de la sociedad política, la religión establece la verdadera naturaleza del bien común, y orienta el poder civil para que cumpla en la tierra una misión salvadora y no se convierta en motivo de opresión y tiranía para los hombres:

> "...la suerte de la república —aseguraba el Santo Padre—, depende de la religión con que se rinde culto a Dios, y entre ambos hay múltiples lazos de parentesco y familia".

No tembló la pluma ni la voz del Papa cuando reconoció la fecunda labora de la Europa Cristiana. Ningún complejo de inferioridad frente a los bárbaros y musulmanes, porque en todas

sus grandes empresas nuestra civilización puso su sello de autenticidad sacramental: "auspició la iniciación de la civilización y coadyuvó a realizarla".

EL MOVIMIENTO DE "LE SILLON".

Mantener vivos y presentes los rasgos esenciales de la religión, es una faena de vigilia y purificación constante. Basta un descuido en el difícil equilibrio del espíritu, para que el organismo sobrenatural impreso en el bautismo: la fe, la esperanza y la caridad, se desvíen de sus cauces e irrumpan carnalmente en las obras del hombre, dándoles el impulso de una fuerza religiosa corrompida.

> "Por algo la esperanza y la fe —escribió Gustavo Thibon— son virtudes teologales. Si se ejercen de un modo demasiado bajo, la fe se convierte en credulidad y la esperanza en ilusión".

La caridad es la más alta de todas estas virtudes; su corrupción convierte el amor al prójimo por el amor a Dios, en ese falso filantropismo que exalta lo colectivo y lo convierte en un ídolo supremo, cuyas denominaciones políticas son la democracia y el socialismo.

La palabra democracia es uno de esos términos que en el mundo griego tenía un sentido muy preciso, y, aunque también allí, escondía su parte de engaño y utopía, señalaba un régimen que el ciudadano común podía comprender. En nuestra civilización, este vocablo se ha llenado de significados ambiguos, a través de los cuales es posible alimentar todas las concupiscencias del poder y mantener en los pueblos la ilusión de su soberanía.

Antes de observar su carga religiosa, donde se vuelca una fe, una esperanza y una caridad corrompidas, señalemos la presencia subrepticia de los promotores que la usan como una

máscara, para ocultar la identidad de los poderosos que dirigen entre bastidores a los gobiernos sedicentes populares.

Liberalismo y democracia no son exactamente lo mismo; pero las premisas liberales, al promover un individualismo sin solidaridades ni deberes sociales, desata la envidia de los menos dotados para obtener la parte del león en el reparto de los bienes materiales; sobre esa envidia, otros individuos no menos rapaces que aquéllos que detentan el poder en la sociedad liberal, edifican un reino de utopía en el que desaparecen las distinciones personales en aras de una reducción colectivizante.

Era lógico que en las almas todavía impregnadas de religiosidad cristiana, los principios espirituales que componen la esencia de las motivaciones políticas modernas, encontraran un clima de exaltación capaz de desviar la fe y la esperanza, poniéndolas al servicio de un hombre que ha sido despojado de su vocación metafísica.

La democracia cristiana nació con Lamennais, y en el momento mismo en que el singular abate descubrió que la misión fundamental de la obra redentora era alcanzar en la tierra la realización de las tres grandes verdades propuestas por la revolución: igualdad, libertad, fraternidad.

Cuando todos los pueblos se unan en un abrazo capaz de superar los desniveles impuestos por la historia de ese pacto inicuo delatado por Juan Jacobo Rousseau, la obra redentora de Cristo estará en vías de realización efectiva.

La fe es la firme creencia en que el trabajo del hombre sobre su propia realidad creará un ser humano totalmente renovado en su espíritu y en su conducta por la gracia de la revolución; la esperanza es la tensión voluntaria puesta en el advenimiento de este cambio que modificará totalmente las condiciones de la vida social; y la caridad es el ardor puesto en esta faena de reivindicación contra el agravio de las desigualdades e injusticias sociales.

Ozanam, Lacordaire y el R.P. Maret, fundaron en 1848 un periódico que se llamó "L'Ere Nouvelle", donde sostenían que los

principios de la revolución francesa abrían la era de las realizaciones del cristianismo. La religión se naturaliza y se pone en movimiento histórico a la par de los pueblos, para alcanzar el Reino de Dios, aquí en la tierra, mediante la implantación del régimen democrático.

Como Ozanam vivió poco, y su corta existencia fue tan infortunada como rica en bienes espirituales, cuesta bastante asociarlo con una secta que ha hecho tanto daño a la Iglesia de Cristo. No obstante, asume, con Lamennais como antecesor y Lacordaire como coadjutor, la responsabilidad de su fundación. Es verdad que sus sentimientos democráticos, llamémoslos así, no alcanzaban para fundar un partido ni entrar en las luchas políticas del momento.

El partido nació cuando la "Rerum Novarum" de León XIII puso en vigencia la necesidad de ayudar al mundo obrero, y recuperó, para uso de los católicos, una antigua acepción del término democracia, que no autorizaba muchas confusiones con sus usos modernos.

La confusión estaba en las mentes y bastó el pláceme acordado por el Papa a la palabra, para que ésta asumiera en la cabeza de muchos creyentes un sentido redentor que armonizaba perfectamente con eso que Péguy llamará la "mística republicana".

El movimiento llevó el nombre de "Le Sillon", y aunque tuvo muchos antecedentes, fue presentado al público francés por Marc Sangnier en la siguiente introducción:

> "Le Sillon tiene por finalidad realizar en Francia la República Democrática. Esto no es, para hablar con propiedad, un movimiento estrictamente católico, por cuanto no consiste en una obra cuyo fin particular sea ponerse a la disposición de los obispos y los párrocos para ayudarles en su ministerio propio. Le Sillon es un movimiento laico, lo cual no impide que sea también un movimiento profundamente religioso. Los 'sillonistas' reconocen abiertamente que tienen necesidad del catolicismo, no sólo para conseguir individualmente su

salvación, sino también para tener las fuerzas morales y las virtudes que reclama la obra temporal que se han propuesto".[176]

Hasta aquí, todo parece responder al espíritu de la encíclica de León XIII, que dio nacimiento a la inquietud, pero en la medida que Marc Sangnier descubría sus dones, el nuevo profeta asomaba en el demócrata y reclamaba, como primera medida para entrar en el reino de la democracia, una suerte de inmaculada concepción del ciudadano. Este régimen, para pasar del simple proyecto a la realización cabal, era "necesario alcanzar una identificación entre el interés común y el interés moral privativo de cada ciudadano". En menos palabras: darse a la comunidad sin reservas egoístas. Cómo provocar la unión de estos intereses: por la compulsión, la persuasión o la asunción en cada alma de la responsabilidad social pura y plena.

Este último es el camino del santo, y Marc Sangnier no trepida en esperarlo de todos. Cuenta con la colaboración tradicional del Espíritu Santo, pero también con la más moderna "de la evolución de la conciencia". Asegura que no la lograremos "si no desarrollamos en la conciencia y en el corazón de cada ciudadano un amor tan fuerte, tan pujante al bien de todos, una concepción tan neta y tan viva de la justicia social, un deseo tan imperioso de realizar en su integridad el concepto de la verdadera democracia, que sea para cada ciudadano una injuria, un sufrimiento, una herida verdaderamente personal el trabajar contra el bien de la democracia".

La democracia auténtica deberá ser postergada hasta que los ciudadanos adquieran estas cualidades. Mientras tanto, "Le Sillon" abre el surco y siembra en él la buena semilla, de la que podrá bortar el paraíso en la tierra.

Este breve paseo por la utopía, no lo arroja todavía en el delirio, pero ya apunta la nota extravagante en su deseo, muy generoso, de convertir a Dios en un excelente demócrata, aprovechando para el caso, la existencia de las tres divinas personas.

"El cristianismo no es otra cosa que la democracia de la vida divina, de la vida eterna, como dice el Evangelio. Por él, la soberanía de Dios se pone verdaderamente en participación. Dios, que habría podido tratarnos como un monarca, ha preferido proponernos el ideal republicano hasta en nuestras relaciones con él; en efecto, nos ha enviado su hijo para convidarnos a unirnos íntimamente con ese Hijo y hacernos semejante a Él. Dios, por este medio, nos convida a solidarizarnos con su Segunda Persona y hacernos así miembros adjuntos de su Trinidad. Por su asimilación a la Segunda Persona de la Trinidad, los hombres penetran en la sociedad de las tres personas divinas y participan en su majestuosa igualdad. Cristo, que habría podido hacer de nosotros sus súbditos, ha preferido amorosamente hacer de nosotros sus coherederos y sus hermanos, sus conciudadanos en la Ciudad de Dios".

Otros, poseídos de un carisma igualitario más frenético, tratarán de hacer de Cristo el primero de los "camaradas". El lenguaje de Marc Sangnier permaneció fiel al léxico de la Tercera República y se contentó con la expresión radical de la ciudadanía para todos, y de primer ciudadano para Dios. En el pensamiento de Marc Sangnier, la democracia es una religión, más todavía, es la religión, no sólo porque asume la gracia reduciéndola al estado laico, sino porque cree que Dios mismo la ha originado para ofrecerla a la humanidad ya madura y por ende capaz de gozar los beneficios de esta suerte de nueva epifanía.

"Sabemos que las ideas democráticas no vinieron naturalmente a los hombres. Sabemos que en la antigüedad había nueve esclavos o ilotas por un ciudadano libre, un poco menos que bestias de carga, un poco más que cosas. Un hombre se alzó contra la barbarie política e hizo prevalecer el sentido democrático... Este hombre es Cristo Jesús nues-

176.- HAVARD DE LAMONTAGNE, *Op. cit.*, p. 185.

tro Dios. Él solo ha fundado, Él solo mantiene el principio democrático. No puede en consecuencia existir democracia contra el cristianismo".

"...la fuerza que tras muchos siglos ha venido a depositar el cristianismo en las almas, es la fuerza que, inconscientemente, atormenta a los socialistas y a los anarquistas mismos, ésta es la fuerza que nosotros queremos emancipar y liberar con el objeto de fundar en la sangre de Cristo la verdadera democracia del porvenir".

Hemos creído, de acuerdo con la enseñanza impartida por la Iglesia, que los verdaderos cristianos fueron los que profesaron la fe en Cristo y vivieron para ser testigos lúcidos de sus palabras; Sangnier nos persuade que los más violentos corifeos de la revolución son cristianos que se ignoran y buscan a tientas, en los barruntos de su confuso democratismo, a Cristo mismo que es la expresión más acabada del sino y la vocación revolucionaria.

Muchas tesis de Sangnier anuncian la próxima tormenta modernista. San Pío X, el 25 de Agosto de 1910, en una carta dirigida al Episcopado Francés, muestra los errores de *Le Sillon* y aquellos puntos, bastante numerosos, en los que se aparta de la doctrina de León XIII que pretende seguir.

En la encíclica *Communion rerum* del 21 de Abril de 1909, denunció la guerra que sufría la Iglesia Católica por parte de aquéllos que ocultos en su seno y ejerciendo funciones apostólicas, la combatían con denuedo. En *Notre Charge Apostolique* vuelve al ataque, pero apuntando directamente al corazón de la herejía sillonista. Expone, ante quien quiera comprender, un análisis completo de los errores manifiestos y latentes en el pensamiento de Marc Sangnier. [177]

Con fina precisión el Papa descubre que "Le Sillon" "con sus brillantes y generosas apariencias, falta con mucha frecuencia a la claridad, a la lógica y a la verdad y, bajo estos aspectos no honra el genio francés ni católico".

177.- Pío X, *Enc. Pontif. Communium rerum*, pp. 829-847.

Reconoce que ese movimiento ha sido el primero en predicar ante los obreros con fervor religioso y atacar los males de la explotación capitalista conforme al espíritu de la caridad cristiana, pero muy pronto los malos instrumentos nocionales de que padecían esos jóvenes más ardientes que instruidos, comenzaron a poner en evidencia las infiltraciones naturalistas, liberales y protestantes.

Pone de manifiesto, en primer lugar, su separación del Magisterio Eclesiástico y su pretensión de enrolar a la Iglesia en una prédica que omite el carácter sobrenatural del Evangelio y coloca la enseñanza de Cristo en el nivel de una emancipación política puramente temporal.

Esta falta los haría reos de indisciplina y desobediencia, si no intentaran sostener su conducta con una errónea interpretación de la fe y convirtiendo la energía religiosa en una suerte de impulso vital que llevaría los pueblos a un grado de progreso, bajo el solo influjo de su fuerza inmanente. No se toman en cuenta las condiciones reales y personales del verdadero perfeccionamiento cristiano.

"No, venerables hermanos —escribía el Santo Padre—, hay que recordarlo enérgicamente en estos tiempos de anarquía social e intelectual, en que cada individuo se convierte en doctor y en legislador; no se edificará la ciudad de un modo distinto a como Dios la ha edificado; no se levantará la sociedad si la Iglesia no pone los cimientos y dirige los trabajos; no, la civilización no está por inventarse, ni la ciudad nueva por construir en las nubes. Ha existido, existe; es la civilización cristiana, es la ciudad católica. No se trata más que de instaurar y restaurar sin cesar sobre sus fundamentos naturales y divinos, contra los ataques siempre nuevos de la utopía malsana, de la revolución y de la impiedad: *Omnia Instaurare in Christo*". [178]

178.- *Ibíd.*

En el resto de su carta encíclica, el Papa confirma estos juicios y pone en claro los diversos errores en que incurren los sillonistas con respecto a la autoridad, la libertad, la igualdad y las falsas promesas que se levantan de consideraciones sin contenido real.

El modernismo.

No hubiéramos dicho nada contra las desviaciones políticas denunciadas por la Iglesia hacia el fin del siglo XIX y los primeros años del XX, si no nos referimos sumariamente a la más importante de las herejías: el modernismo. Este movimiento engendró muchas corrientes subalternas que sembraron la confusión entre los fieles, tanto seglares como eclesiásticos, haciéndoles creer que el decurso del tiempo histórico provocaba en la significación profunda de los dogmas cristianos cambios que debían adecuarse a otros que paralelamente inspiraba en los modos de concebir el hombre su relación con el mundo. Las características esenciales de este movimiento espiritual fueron develadas por Pío X en la "Pascendi Dominici Gregis" del 8 de septiembre de 1907.

En este documento, no solamente se exponen los errores modernistas y se señalan las fuentes de donde proceden, sino que también se los refuta y se proponen con toda claridad ante quien quiera verlos, los caminos por donde debe transitar el creyente.[179]

Para comprender el pensamiento modernista se precisa un conocimiento adecuado de aquello que sobre la religión pensaron Kant y Hegel. Muchos católicos, convencidos que las ideologías acuñadas en el inmanentismo alemán respondían mejor a las exigencias de la época que la filosofía clásica y la teología

179.- *Pascendi Dominici Gregis*, pp. 781-813.

tradicional, se lanzaron a la tarea de repensar los dogmas de la fe a la luz de esta sabiduría que venía del norte.

Tal vez pensaron que aquello que había hecho Santo Tomás con Aristóteles podían hacerlo ellos con Kant y Hegel, sin advertir, quizá, que el camino seguido por el gran filósofo pagano era totalmente distinto al emprendido por los pensadores provenientes del reformismo protestante. Aquél buscaba la luz conforme a la orientación provista por su razón natural, apenas influida por una tradición religiosa que no había perdido totalmente el eco de la revelación primera; éstos daban la espalda a la doctrina enseñada por Cristo a la Iglesia y se hundían con deleite en el narcisismo de la inmanencia antropocéntrica.

La invasión modernista coincidió con el complejo de inferioridad que afectaba a los pueblos latinos como consecuencia de haber perdido la conducción en el proceso de la civilización occidental. Nadie podía instalarse con elegancia en el mundo del saber filosófico si no había estudiado con detenimiento a los pensadores alemanes. Esta invasión afectó también la inteligencia de la Iglesia, se metió en sus seminarios e inspiró el nacimiento de un lenguaje ambiguo donde los contenidos dogmáticos, apenas reconocibles, eran extrañamente desfigurados en la pretenciosa expresión de las nuevas sibilas. El Papa consideró oportuno combatir la infiltración e imponer un juramento antimodernista a todos los eclesiásticos, especialmente a los profesores de seminarios donde la herejía tenía a sus más convencidos adeptos.

Se reprochó posteriormente, a los encargados de vigilar las enseñanzas modernistas, su celo exagerado. Se le dijo que habían sido llevados por un espíritu refractario a las influencias científicas alemanas y que esto no sólo era un error, en el nivel del conocimiento verdadero, sino una falta de confianza en la doctrina revelada para enfrentar exitosamente el desafío del momento. A pesar de la severidad y la rapidez con que procedió San Pío X, el modernismo no fue totalmente extirpado de la Iglesia y su influencia latente estallará con ocasión del II° Con-

cilio Vaticano, donde dio nacimiento a una serie de modificaciones en la liturgia y en la economía pastoral que ha hecho decir, a no pocos teólogos, que a partir de ese Concilio existen dos iglesias bajo la conducción de un mismo Papa: la Iglesia tradicional reducida a un casi silencio y una iglesia publicitaria de inspiración modernista muy bien dispuesta a imponer sus propios criterios en una actitud de progresiva apertura hacia las ideas modernas. [180]

En la encíclica "Pascendi", San Pío X señala que los peores enemigos de la Iglesia son aquéllos que tratan de consumar su ruina, no desde afuera sino del interior de la misma. Emplean para ello una táctica insidiosa que consiste en dar a conocer su doctrina de un modo fragmentario y nunca en su totalidad sistemática; de esta manera, cuando son atacados en algunas de las opiniones emitidas, buscan refugio en la índole aparentemente ortodoxa de su oculto sistema.

Para evitar las habituales confusiones, el Papa invita a discriminar prolijamente en el complicado espectro del pensador modernista, lo que debe ser atribuido al filósofo, al creyente, al teólogo, al historiador, al crítico, al apologista y al reformador, porque resulta que todos estos personajes conviven en el modernista de un modo mucho menos espontáneo de lo que puede parecer.

Filosóficamente dependen de la ideología que a partir de Descartes ha encerrado al hombre en el círculo de su inmanencia cognoscitiva, de modo que resulta imposible a la razón trascender la apariencia fenoménica de las cosas reales y alcanzar la fuente metafísica del Ser. Como consecuencia inmediata de esta actitud, caen las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios y con ellas toda posibilidad racional de fundar un saber teológico.

Desde el punto de mira religioso, el inmanentismo vitalista hace imposible pensar en una revelación que proviene de Dios

180.- *Ibíd.*

hacia el hombre. La religión, como cualquier otra actividad del espíritu, tiene su origen en el hombre, centro del universo y por ende de cualquier explicación que pretenda dar cuenta y razón de él. La ciencia se reduce a una construcción intelectual que es una suerte de "modelo interpretativo" de la realidad, y la historia nos describe las variaciones de la conciencia humana en su relación dialéctica con el mundo.

Hablan de la revelación, pero como ésta se da en el seno de la historia y puede admitirse como una toma de conciencia, la revelación no puede ser otra cosa que una forma simbólica para expresar la situación del hombre con respecto a aquello que se manifiesta en la conciencia.

En esta perspectiva, los dogmas de fe son expresiones más o menos felices de esa simbología y deben entenderse todos ellos, como modos de un lenguaje que trata de señalar los cambios y las transformaciones de esa misma conciencia.

El creyente modernista no niega la realidad de lo divino como objeto de fe, y para apoyar esa realidad no encuentra fundamento más sólido que su propia experiencia individual, así se separa de los racionalistas y "cae en la opinión de los protestantes y pseudo místicos".

La Iglesia no niega el valor de la experiencia religiosa, si se la toma como resultado de la práctica sacramental, la ejercitación espiritual y la oración; pero desconfía cuando queda liberada "a una cierta intuición del corazón" y aparece, sin contornos precisos, en la vaguedad de los barruntos subjetivos.

San Pío X acusó al modernismo de complacencia en la confusión sistemática de sus ideas, como si tal oscuridad fuera un medio para obrar maliciosamente sin clara demostración de los propósitos:

> "Muchos de sus escritos y dichos parecen contrarios, de suerte que cualquiera reputaría a sus autores como dudosos e inseguros. Pero lo hacen de propósito y con toda consideración, por la opinión que sostienen sobre la separación mutua de la fe y la ciencia. De aquí que

tropecemos en sus libros con cosas que los católicos aprueban completamente, mientras que en las siguientes páginas hay otras que se dirían dictadas por un racionalista".

El principio de "inmanencia" bebido en las fuentes del ideologismo moderno, guía la reflexión teológica del modernista, por eso convierten a Dios en una manifestación de la conciencia y nuestro saber acerca de Él en un mero simbolismo. Reflexiona el Santo Padre que tales símbolos lo son con respecto a su objeto, pero al mismo tiempo son los instrumentos del conocimiento que tenemos de ese mismo objeto; por esa razón el modernista aconseja no adherirse demasiado a las fórmulas dogmáticas, usándolas solamente para unirnos a la realidad que la fórmula descubre y al mismo tiempo encubre, en un juego doble que impide alcanzar un saber satisfactorio sobre la naturaleza del ser.

La crucifixión de Cristo es un símbolo que pone de manifiesto un misterio de nuestra conciencia. Pero si nos aferramos demasiado a la expresión nuda de tal simbolismo, podemos llegar a creer que Cristo padeció muerte efectiva en la cruz bajo el poder de Poncio Pilatos, y esto es lo que se trata de evitar.

Con exactitud filosófica el Papa llama al inmanentismo un postulado, y con tal expresión delata el sello poético, o ideológico si se prefiere, de esa falsa filosofía. Observa también que a ese postulado hay que sumarle otro, llamado de la inmanencia divina.

Vale la pena transcribir el texto entero donde el Papa escribe tal postulado, porque constituye una pieza especialmente aclaratoria en el pleito de la verdadera fe con las formas encubiertas de la apostasía modernista y progresista.

"Aclarémoslo con un ejemplo sacado de la Iglesia y de los Sacramentos. Tanto la Iglesia como los Sacramentos no se ha de creer de modo alguno que fueran instituidos por Cristo. Prohíbelo el agnosticismo que en Cristo no reconoce sino a un puro hombre cuya conciencia religiosa se formó, como en los otros hombres, poco a poco; prohíbelo la ley de la inmanencia que rechaza las aplicaciones externas; prohíbelo la ley de la evolución, que para que los gérmenes se desarrollen pide tiempo y cierta serie de circunstancias consecutivas; prohíbelo, para concluir, la historia, que enseña que tal fue, de hecho, el curso de las cosas. A pesar de todo esto, hay que sostener que la Iglesia y los Sacramentos fueron instituidos mediatamente por Cristo. Pero ¿de qué modo? Todas las conciencias cristianas estaban en cierta manera incluidas virtualmente, como la planta en la semilla, en la conciencia de Cristo. Y como los gérmenes viven la vida de la simiente, así hay que decir que todos los cristianos viven la vida de Cristo. Mas la vida de Cristo, según la fe es divina: luego también la vida de los cristianos. Si pues esta vida, en el transcurso de las edades, dio principio a la Iglesia y a los Sacramentos, con toda razón se dirá que semejantes principios provienen de Cristo y son divinos. Así cabalmente concluyen que son divinas las Sagradas Escrituras y los dogmas".[181]

Añade el Santo Padre:

"A esto poco más o menos, se reduce en realidad la teología de los modernistas; pequeño caudal, sin duda, pero sobreabundante, para quien mantenga que la ciencia debe ser siempre y en todo obedecida".

Las consecuencias extraídas de tales postulados afectan la economía de la religión y por ende de todo el orden de la convivencia. El hombre está naturalmente ordenado a Dios, pero los principios de este ordenamiento los establece Dios y no el hombre. Por esa razón, cuando este último, impulsado por la soberbia, se divorcia de las evidencias inmediatas que lo atan a la realidad sensible, inicia el camino de una separación que se irá haciendo cada día más abismal y completa. Toda la realidad

181.- *Ibíd.*

termina de ser fagocitada por el pensamiento y, en su lugar, crece con la fuerza de un vicio, el gusto por la quimera.

EL AMERICANISMO.

El Papa Pío X aseguró que la mayor parte de las herejías modernistas estaban ya condenadas por el "Syllabus", sin hablar de las severas admoniciones hechas por León XIII en su "Testem Benevolentiae" del 22 de Enero de 1899, dirigida al Cardenal Gibbon y en donde se ocupaba de esa especie modernista que afectaba el libro de Isaías Hecker y a la que por su origen se la llamó "americanismo".

El Americanismo que surgió también con ambiciones pastorales mucho más extensas en el Concilio Vaticano II, centraba su posición en siete afirmaciones fundamentales que coincidían, en parte, con algunas proposiciones modernistas, salvo, claro está, una presentación filosófica menos pretenciosa y una expresión literaria más directa.

Se trataba de un nuevo arte de convertir a la gente, tomando en cuenta las exigencias de la vida norteamericana. Consideraba oportuno disminuir el tono autoritario de la Iglesia y simplificar algunos principios dogmáticos que chocaban a un hombre que había crecido en un ambiente de libertad espiritual como el americano y que luchaba por no deponer su derecho a interpretar todas las cosas según un punto de mira individual.

Esto significaba también la extensión de las libertades individuales y por lo tanto la restricción del magisterio eclesiástico a cuestiones que no tuvieran una relación ostensible con la vida social.

Libertad de pensamiento, especialmente en materia teológica, para no aparecer ante el mundo protestante como hombres subordinados a una tutela paternalista, contraria a la madurez que supone vivir en democracia.

El carácter activo y fundamentalmente burgués de la sociedad americana siente repugnancia por las virtudes meramente pasivas, como la obediencia, la resignación, la contemplación y la mortificación. Estas virtudes deben ser abandonadas en beneficio de otras más activas y productoras que pongan en evidencia un apostolado más caritativo y social, volcado totalmente a las obras de asistencia para enfermos y marginados por la sociedad de consumo. Suponía el americanismo que las viejas virtudes cristianas, tan amplia y generosamente fustigadas por el mundo moderno con la oprobiosa acusación de holgazanería, han caducado y, en su lugar, un mundo nuevo exige una actitud diferente.

La fe, la esperanza y la caridad deben volcarse en la corriente temporal del quehacer humano y dar sus fuerzas espirituales al progreso de la vida social.

Estas razones alentaban a los americanistas para esperar de la Iglesia un comportamiento más adecuado a los gustos de la sociedad moderna y una conducta que importara la supresión de los votos religiosos y otras medidas que acentuaban la sujeción de los fieles en detrimento de su libertad radical y su disponibilidad para cambiar el sesgo de su vida cuando así lo creyeren conveniente.

Isaías Hecker (1819-1888), estaba plenamente convencido que para ser buen cristiano era necesario ser moderno, individualista, liberal y democrático. Sin estas condiciones se estaba condenado a desaparecer del mundo competitivo en el cual se vivía y en el cual, no tenía ninguna duda, Dios quería que viviéramos todos.

El R.P. Elliot, uno de sus discípulos mejor dotados, escribió a este respecto:

> "La energía que la política moderna reclama no es el producto de una devoción como la que se usa en Europa; este género de devoción pudo en su tiempo prestar servicios y salvar a la Iglesia; pero era esto, sobre todo, cuando se trataba de no rebelarse".

"La exageración del principio de individualidad por el protestantismo llevó a la Iglesia, forzosamente a reaccionar y restringir las consecuencias de ese principio, a fin que su propia y divina autoridad pudiera actuar con toda plenitud y crecer sin obstáculos con su legítima y saludable influencia. Los errores y los males de la era de la Reforma tuvieron por origen la independencia personal emancipada de todo yugo. Fue necesario oponerle el freno de una dependencia personal más estrecha, 'contraria, contraria curantur'. Las circunstancias hicieron, pues, que la Iglesia ejerciese su influencia, en cierto modo, en detrimento de las virtudes naturales que, prudentemente dirigidas, forjan la virilidad del cristiano en el mundo. El punto ganado fue el mantenimiento y la victoria de la verdad, así como la salvación de las almas; la pérdida fue una cierta debilidad de la energía, que con ella arrastraba un decaimiento de la actividad en el orden natural".

"Lo ganado continúa permanente e inestimable; la pérdida sólo es pasajera y se puede reparar. Las virtudes pasivas practicadas bajo la acción de la Providencia para defender la autoridad exterior de la Iglesia, entonces amenazada, dieron resultados admirables, como unidad, disciplina y obediencia. Tuvieron su razón de ser cuando todos los gobiernos eran monárquicos. Ahora o son republicanos o constitucionales y se acepta que sean ejercidos por los propios ciudadanos. Este nuevo orden de cosas exige necesariamente iniciativa individual, esfuerzo personal. La suerte de las naciones depende del aliento y de la vigilancia de cada ciudadano. Por lo cual, sin destruir la obediencia, las virtudes activas deben cultivarse con preferencia a las otras, tanto en el orden natural como en el sobrenatural".

Comenta Havard de la Montagne que es una extravagancia hacer depender las virtudes, naturales o sobrenaturales, de la estructura de los Estados. Esto habla con elocuencia del clima un poco extraño al buen sentido en que se plantean estos problemas. Recuerda también que en el mismo año en que apareció el libro del R.P. Elliot, moría Santa Teresita de Liseux, tan humildemente como había vivido y aconsejando, como lo mejor para la época que se iniciaba, todo eso que el buen padre Elliot negaba.

León XIII no vio que la adaptación al siglo exigiera un cambio en los fundamentos de la Iglesia, y menos que determinara el rechazo de las virtudes sobrenaturales en aras de la acción social.

"Cuesta trabajo concebir —escribía el Romano Pontífice— cómo hombres penetrados de las doctrinas cristianas puedan preferir las virtudes naturales a las sobrenaturales y atribuirles una eficacia y una fecundidad superiores. ¡Pues qué! ¿La naturaleza ayudada por la Gracia será más débil que abandonada a sus propias fuerzas? ¿Es que los grandes santos venerados por la Iglesia se han mostrado débiles y necios en cosas del orden natural porque sobresalían en las virtudes cristianas?".

Su asombro es explicable. Estaba frente a una descomposición de los contenidos de la fe, que invertía, cuidadosamente, la doctrina de Cristo para que se plegara a las exigencias del mundo que venía a salvar. El mensaje de Cristo no evoluciona al ritmo de la conciencia histórica y se mantiene "sicut erat in pricipio et nunc et semper, in saecula saeculorum". León XIII y posteriormente Pío X, lo pusieron con toda claridad en evidencia. Pablo VI, por no haberlo hecho con la misma intrepidez, ha dejado crecer el equívoco y con él la perplejidad y la confusión de los creyentes.

XII

La ideología alemana y el marxismo

Para una ubicación espiritual del marxismo.

No es tarea fácil responder a la pregunta sobre la esencia del marxismo y dar cuenta de su especifidad en el terreno de las producciones humanas, salvando de la menor manera posible las diversas actividades espirituales con las que pueda tener un parentesco más o menos cercano.

El término ideología, muy usado por el propio marxismo, nos ha parecido bastante idóneo para dar cuenta y razón de su índole. Sucede, no obstante, que no todos entienden lo mismo cuando se pronuncia la palabra y como eso que abraza la ideología es bastante complejo, siempre queda la posibilidad, en la faena definitoria, de favorecer uno de los ingredientes con detrimento de los otros.

He dicho, en más de una oportunidad a lo largo de estas reflexiones sobre la espiritualidad decimonónica, que la ideolo-

gía es un aparato conceptual que tiene un propósito principal: constituir, explicar, justificar y conservar el poder político en manos del grupo que maneja esa ideología como a un instrumento espiritual de dominio. Más todavía, la ideología trata de reemplazar el orden social fundado en la tradición, por otro totalmente construido por la razón humana. En esta faena el valor y la eficacia de una ideología se medirán por su capacidad para destruir los lazos de la solidaridad natural y sustituirlo por vínculos ligados al ejercicio del poder. Si nos atenemos a estas dos aptitudes, ninguna ideología ha alcanzado el grado de perfección que posee el marxismo.

Por supuesto que este producto humano no nace de la nada y en la tarea de analizar sus elementos, descubrimos que se trata de un esfuerzo sincrético en cuya constitución la voluntad de poder ha catalizado elementos religiosos, filosóficos, científicos y poéticos sin que ninguno de estos ingredientes conserve en el nuevo producto la pureza de su vieja naturaleza.

Se ha visto también, con singular penetración, la dependencia que guarda la ideología con la "gnosis" porque el mismo tiempo que revela la verdad sobre el mundo y nuestro propio destino, nos provee con la energía espiritual suficiente para ejercer sobre nosotros mismos un poder transfigurador. [182]

Esta pretensión es un tema que la ideología comparte con la religión, y hasta las más inocentes, frecuentadas y anodinas, lo poseen en dosis más o menos grandes. Vivimos rodeados de liberales y demócratas en cuyos cerebros inocentes no parece existir una pretensión semejante. Examinémoslos mejor y observaremos que la intención transformadora habita también en esa inteligencia de segundo orden y aunque no saben expresarla con fórmulas muy profundas, emerge en la esperanza que alientan en la ciencia, en la educación o en alguna otra influencia humana, capaz de producir, con el correr del tiempo, la aparición del ciudadano soñado por la democracia liberal.

182.- MASSINI, Carlos Ignacio, *El renacer de las Ideologías*, Idearium, Mendoza 1984.

La incuestionable originalidad de Marx en todo cuanto respecta a la expectativa de un hombre nuevo, reside en la fuerte denuncia llevada contra las ideologías burguesas, a las que acusa de querer retardar por conveniencia o por un planteo puramente abstracto del problema, el advenimiento de ese mutante superior, cuyo nacimiento está condicionado por un cambio radical en la posesión de los medios de producción. Modificada la estructura que determina la permanencia de formas sociales obsoletas, la eclosión del nuevo hombre es cuestión de tiempo. Una dura ascesis suscitada desde arriba por la dictadura del partido, permite la feliz culminación de este parte histórico.

Este matiz religioso de las ideologías ha hecho ver el marxismo como si fuera efectivamente una religión. Nuestra primera tarea será probar que no puede, en sentido estricto, ser una religión. En primer lugar porque si existe eso que llamamos religión no puede ser sino una sola y estar definitivamente establecida por Dios mismo para la salvación del hombre. Si se pudiere probar, contra el peso de la tradición, que no existe el contrato religioso establecido por Dios con los primeros hombres, reiterado en los principios del pacto noáquico, propuesto nuevamente a Israel bajo la promesa de una alianza mesiánica y completado en el misterio de la Encarnación del Verbo, se habrá probado también que la religión es una ilusión, un sentimiento o una ideología, como quiere el marxismo, y por ende algo forjado por el hombre que se coloca disciplinadamente al lado de otras actividades del espíritu en la línea de su productividad transformadora. Si así es, se trata de un sueño que no puede salvar a nadie y contribuye a una deformación mutilante de nuestra realidad total proponiendo al esfuerzo la realización de la quimera. [183]

183.- MONNEROT, Julio, *Sociología del Comunismo*, Guadarrama, Madrid 1968. *Sociología de la Revolución*, Eudeba, 1981

Pero si la religión es verdaderamente eso que la tradición enseña y confirma la experiencia del hombre religioso a través de la vida sacramental, la concreta formalidad de la religión está constituida por la Gracia Santificante. Ella es lo esencial del culto nuevo que abre a los creyentes el acceso a lo Eterno. Para Santo Tomás la cumbre de la vida cristiana es la posibilidad de llegar a la visión beatífica de Dios por la fe, la esperanza y la caridad, cuya fuente es nuestra incorporación a Cristo.

La persistencia en el marxismo de una fe, una esperanza y una caridad despojadas de sus fuerzas sobrenaturales, ha inducido a pensar que se trata de una religión como si el remedo fuera un legítimo reemplazante de la realidad.

El marxismo nació en clima cristiano, no es nada extraño que se haya alimentado con sus energías espirituales y aparezcan en él una esperanza y una fe secularizadas y puestas al servicio de una voluntad de suplantar a Dios en el ejercicio de su actividad transfiguradora.

Se ha dicho también que el marxismo es una filosofía. Etcheverry en un trabajo titulado *La Philosophie du Communisme* aparecido en el volúmen XV de los *Archives de Philosophie* desarrolla con indiscutible competencia una doctrina marxista que a partir de la tradición materialista, y mediante la adopción del método dialéctico hegeliano

> "los aplica a la evolución del universo y de la sociedad; se orienta hacia la historia de los problemas económicos, con el propósito de encontrar una explicación del hombre, de sus ideas, de sus sentimientos, de su decadencia y concluye con una doctrina de acción y de combate".[184]

Si llamamos filosofía a una aventura reflexiva que se comprometa a poner en claro todos estos problemas, no podríamos

184.- ETCHEVERRY, A., MARC Alex, ROMEYER, B., JARLOT, G., *La philosophie du Communisme*, Beauchesne et ses Fils, Paris 1939.

negar la alcurnia filosófica del marxismo, aún cuando el mismo Marx nos haya advertido cuidadosamente contra una interpretación de esa índole.[185]

Para él la filosofía concluyó con Hegel; no se trataba ya de explicar el universo sino de efectuar su transformación. Si en Hegel sobrevivía una lógica, que era la manifestación del Espíritu Absoluto, en la relación dialéctica del hombre con la realidad, en Marx esa lógica se convierte en una expresión del trabajo humano en todas sus dimensiones. En Hegel la gnosis se detiene en el momento del conocimiento; es, para decirlo con sus propias palabras, el saber absoluto. Para Marx el conocimiento no puede ser separado del trabajo porque es, precisamente su fase preparatoria, el puro proyecto de la ulterior acción transformadora de la realidad y del hombre.

¡Qué lejos estamos de la aventura griega del conocimiento! El mundo y su fundamento inteligible en un Logos que se manifiesta en él desde su objetividad supratemporal, han desaparecido. El hombre no está frente a un orden esencial que se impone a su conocimiento, sino a una suerte amorfa de materia que se ofrece al esfuerzo de su actividad demiúrgica.

Si en el inmanentismo sucesor de Descartes, la actividad del pensamiento cobró un valor constructivo y poético, en Marx ese mismo pensamiento cumplirá con su obra terrena en la medida que haga de la tierra la morada definitiva del hombre colectivo. Será una casa de la que no sabemos nada, hecha para un hombre del que ignoramos todo. Cualquier esfuerzo que no culmine en la construcción de esa quimera, es faena perdida, resultado de una enajenación que se interpone en los propósitos transfiguradores del hombre y por lo tanto impide la feliz consecución del mundo comunista.

La lógica es la reflexión sobre los instrumentos nocionales que emplea el hombre para su dominio productivo del mundo.

185.- MARX, Carlos, *La Ideología Alemana*, Grijalbo, Barcelona 1970.

Los modelos que el cerebro humano forja para dirigir su tarea transformadora son llamados por Marx, teoría. De esta manera resulta excesivamente fácil subordinarlos inmediatamente a las exigencias del trabajo productor.

Si llamamos filosofía a la reflexión que llevaron los griegos sobre el orden cósmico y el destino del hombre, en Marx no hay filosofía, porque no hay contemplación. De los órdenes considerados por el pensamiento antiguo sólo retuvo la lógica y esto en la medida en que resultaba necesaria para coordinar una acción coherente.

Marx quiso que su socialismo, a diferencia de otros intentos ideológicos, fuera científico. Con esta designación, nunca muy bien explicada, trató decir muchas cosas, entre otras, que el marxismo era una toma de conciencia cabal del objetivo y propósito de la historia humana.

En primer lugar habría que examinar si la historia tiene una finalidad distinta a la que buscan los hombres cuando obran de mancomún y se proponen alcanzar ciertos fines y para eso habría que pensar a la historia como una suerte de entidad mítica que arrastra en su torbellino a los individuos singulares para que cumplan su oscuro programa. Por supuesto ese programa no es tan oscuro para los marxistas y coincide punto por punto, con su ideal político. Ésta es una idea hegeliana y aunque depende mucho más de la imaginación que de la inteligencia, encuentra su explicación más aceptable en el panteísmo espiritualista del pensador alemán, porque entonces la historia es la gesta de los hombres, determinada por el Dios que se manifiesta en sus hechos.

¿Pero para un materialista? ¿Qué significado tiene esa entelequia religiosa? Que la materia opere dialécticamente y progrese de acuerdo con una programación perfectamente lógica de sus pasos, es un juicio bastante perturbador para un científico atento a los fenómenos físicos o químicos de los que debe dar razón en su ciencia, sin meterse para nada con esa concebible dialéctica.

Muchos consideran que Marx fue un hombre de ciencia en todo cuanto concierne a la economía y su aporte, en esa disciplina científica, no es algo desdeñable. Aunque esto fuere rigurosamente cierto, queda también como verdad indiscutible que no es mucho lo que se puede extraer de Marx, para un conocimiento cabal de la ciencia económica. Tal vez su contribución más eficaz sea la que hizo en el terreno de la historia, cuando puso énfasis en el condicionamiento de la situación económica en el obrar propio del hombre.

Ni reformador religioso, ni gran filósofo, ni hombre de ciencia en sentido riguroso, conviene tal vez observarlo como poeta, es decir, como hombre capaz de construir con ideas un sólido edificio conceptual donde todas las partes se correspondan y armonicen.

En verdad, a partir de Lutero y de Descartes el hombre de nuestra civilización dejó de conocer, en el sentido noble del término, y se dedicó a pensar. Se era tanto más original y filosófico cuando más coherente era el sistema explicativo que cada pensador daba de Dios, el mundo y el hombre. El mundo protestante sobresalió en esta lucha por la originalidad en la misma medida que perdía los rastros de la teonomía tradicional y forzaba la trama subjetiva de sus explicaciones del universo.

Marx quiso salir del inmanentismo idealista y con cierta rudeza no totalmente carente de grandeza, se declaró realista materialista, perfectamente dispuesto a terminar con la prelacía del pensamiento sobre lo real. Probablemente por eso insistió tanto en el valor del esfuerzo físico del hombre, en el trabajo de las manos y en la subordinación de eso que en su mal léxico llamaba teórico, a eso otro que sin ningún respeto por la etimología, llamó práctico.

Nuestra pregunta se limita a esto: ¿Hay coherencia en su sistema? ¿Ganó la batalla de una construcción sistemática y completa? Nuestra respuesta, por mucho que estimemos lo objetividad y la necesidad de no obedecer en nuestras consideraciones a ningún movimiento pasional, no puede ser muy positiva. La

coherencia del sistema marxista, si puede hablarse de sistema, no pertenece al orden de la filosofía. Para encontrarla debemos buscar en el terreno de eso que los marxistas llaman "práxis revolucionaria" y que la lengua de hoy, más conforme con la realidad, llama "guerra revolucionaria".

El marxismo ha resultado ser una estrategia y es en este terreno donde debe considerarse la buena disposición de sus partes integrantes. Lo que hay en él de religión, de filosofía, de ciencia e incluso de lógica, está instrumentado en su lucha contra la realidad. Tanto así es que la parte menos vigorosa, la más floja y débil del marxismo es la dedicada a la consideración de aquello que sucederá cuando el enemigo haya desaparecido y advenga ese hombre genérico que debe ser el resultado feliz de tantas demoliciones.

Marxismo y religión.

No se puede discutir con el inmanentismo filosófico concediéndole el punto de partida. Para nosotros Dios es el Ser y se revela, diríamos naturalmente, en su obra creada. En primer lugar en el universo y de modo especial en el hombre, hecho a su imagen y semejanza. Sobrenaturalmente se expresa en la religión, contrato de adhesión que el mismo Dios establece con el hombre para que éste, cumpliendo sus exigencias, haga su salud. Considerar la religión una obra del espíritu humano análoga a la ciencia, al arte, a la economía o a la política, es admitir desde el comienzo una explicación que terminará siendo inmanentista y errará lamentablemente en todo cuanto se refiera a la naturaleza y el papel desempeñado por la religión en la constitución de un orden civilizado.

La existencia aparente de una multiplicidad de religiones históricas corrobora, en la perspectiva de la espiritualidad moderna, el punto de mira antroponómico y favorece el esfuerzo sincretista para construir una religión ecuménica que, más ca-

tólica que el propio catolicismo, asumiera la responsabilidad de unificar el pluralismo de las tradiciones.

La tradición católica, en sentido estricto, no admite la versión de una pluralidad de religiones: la revelación es una y aunque esta afirmación, desde un punto de mira histórico, debe tomarse a título de hipótesis, no contraría los datos con que nos puede proveer un minucioso rastreo de las fuentes teológicas. José Ruperto Geiselmann en un trabajo *La Tradición* escribe al respecto:

> "La forma proto histórica de la tradición, la tradición mítica, ha de ser considerada, desde este punto de mira, como una deformación de la prototradición. Los comienzos de la historia a que alcanza nuestro conocimiento, nos muestran que ya en el pensar mágico los hombres se habían vuelto autónomos, pues, en sus pensamientos míticos, colocaban en lugar de Dios a cuales quiera potencia que le causare impresión, y a ella atribuían su propia existencia. En la época mítica existe una concepción unívoca —aunque errónea— del mundo. En ella pervive la proto tradición, primítica o primera, pero pervive desfigurada..." [186]

En el fondo de todas las religiones que han llegado hasta nosotros a través de sus expresiones mitológicas, se puede admitir la existencia de una revelación divina única que ha ido perdiendo parte de su contenido a causa de las intromisiones deformadores introducidas por los agentes humanos.

Wilhem Koppers en un estudio sobre *El hombre más antiguo y su religión,* luego de haber probado a través de un erudito periplo etnológico el carácter primordial de la idea de un Dios único y de otros aspectos dogmáticos enseñador por nuestra tradición católica, se pregunta de dónde puede proceder esta creencia primordial en Dios, considerando anticipadamente sin fundamento, cualquier respuesta de tipo antropocéntrico. Su

186.- GEISELMANN, R., *La Tradición, Panorama de la Teología Actual,* Guadarrama, Madrid 1961.

propia conclusión coincide con la mejor tradición bíblica cuando nos asegura:

> "no faltan datos positivos que nos hagan suponer la existencia de una revelación primera o primitiva entre los pueblos más antiguos".[187]

Si tuviéramos más confianza en nuestra propia razón y en la experiencia que nace de la vida sacramental, advertiríamos que no hay un mandato de la religión que no remita por su autoridad, su seguridad y sus resultados espirituales, a una fuente totalmente superior al arbitrio humano. Si esto fuera poco y la influencia de la fe no tuviere para nosotros valor objetivo, quedan todas las pruebas relativas a la personalidad de Cristo para certificar, por lo menos, la existencia efectiva de un fenómeno religioso irreductible a las interpretaciones del simbolismo objetivo.

Marx tuvo una idea de la religión alimentada en el hontanar ideológico del más puro luteranismo y admitió, sin averiguar si existía un modo sapiencial distinto, que los órdenes objetivos: Dios, cosmos, eran proyecciones de la conciencia humana en sus sucesivos encuentros dialécticos con eso que, de manera bastante imprecisa, se podría llamar el mundo real. Pero si bien nuestra idea del universo podía ser medida en su valor cognitiva por las transformaciones efectivas realizadas por el trabajo del hombre, la idea de Dios no respondía a nada verificable y sólo podía tratarse de una extrapolación de la conciencia desdichada, incapaz, por razones que Marx trataría de conocer, de encontrarse con el mundo en una situación sin conflictos.

Hegel había resuelto el problema en el saber absoluto que era la realización filosófica de la autoconciencia, en su propio sistema interpretativo de la realidad última.

187.- KOPPERS, W. *El hombre más antiguo y su religión, Cristo y las Religiones de la Tierra*, BAC, tomo I, pp.111 y ss.

Feuerbach le reprochó haber conservado, contra el espíritu más profundo de su pensamiento, resabios teológicos que no colaboraban para nada en su decantada explicación de la realidad. Redujo la conciencia hipostasiada de Hegel a conciencia humana y el problema de Dios a una proyección de nuestra naturaleza psicológica a un mundo ficticio, inexistente fuera de nuestra imaginación.

Marx descubre, como elemento nuevo de su actitud revolucionaria, las condiciones materiales de todo pensamiento, aquellas efectivas presiones de la sociedad que explican, en el caso de la religión, la existencia cabal de una conciencia desdichada que busca en Dios una compensación para su enajenamiento económico.

La religión es la expresión completa de la alienación. Intrínsecamente es miseria y división. Señala con signos indelebles la imposibilidad en que se encuentra el hombre para realizar su esencia total. El camino de la liberación humana pasa por la crítica implacable de todo cuanto hace posible la religión.

Sucede que la religión es así un efecto y al mismo tiempo una obra de compensación que realiza el hombre movido por la desdicha. Destruidos los fundamentos materiales que provocan esa desdicha, la religión cae por su propio peso, como un techo sin base de sustentación.

Si atendemos a la crítica implacable que hace Carlos Marx de la religión no entendemos porqué razón se reprocha al marxismo de ser una religión. Sin lugar a dudas la explicación del reproche no puede hallarse en la crítica, deberá buscarse más bien en la idea de la religión que se hace la sociología. Para un sociólogo la religión es una respuesta total que el hombre hace de su posición en el mundo y especialmente con respecto a eso que constituye el valor absoluto de la realidad. En este sentido muy preciso el marxismo es una religión, con tanto derecho como cualquier otra, para satisfacer esa sed de absoluto que parece una constante histórica de nuestra espiritualidad. Una noción tradicional de la religión nos obliga a ser más cautos con

los cortejos y poner en la comparación una serie de recaudos impuestos por un examen más riguroso del problema. Ante todo porque el concepto de religión es un análogo y esta analogía, más que de proposición, lo es de atribución intrínseca. Eso que se llama religión, es una perfección que se encuentra realizada de un modo total y completo en el analogado principal y, en todos los otros, en tanto participan, en alguna medida, de esa perfección. La idea de religión alcanza en el cristianismo católico, apostólico y romano, la plenitud de su expresión formal. Las otras religiones lo son, sólo en cuanto poseen algo de esa formalidad propia.

Con respecto a su origen la religión es obra de Dios, no del hombre. Es Él quien da la Gracia Santificante para la transfiguración de nuestra naturaleza y aunque la materia de esta acción divina sea nuestra inteligencia y voluntad que concurren, con su dinamismo propio a la obra de la Gracia, la iniciativa viene de Dios, en ese sentido preciso en que escribe San Pablo en su *IIº a los Filipenses*, 13:

> "Es Dios quien opera en vosotros el querer y el hacer para cumplir su libre designio."

En *Romanos* VI, 5 y 6 nos asegura que

> "hemos sido injertados sobre Cristo por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado, para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado."

En *Efesios* IV, 17 a 24, nos dice del nuevo hombre que resulta de la Gracia:

> "Os digo, pues, y os exhorto en el Señor a que no viváis ya como viven los gentiles, en la vanidad de sus pensamientos, oscurecida su razón, ajenos a la vida de Dios por su ignorancia y la ceguera de su corazón. Embrutecidos, se entregaron a la lascivia, derramándose ávidamente con todo género de impurezas. No es esto lo que vosotros habéis aprendido de Cristo, si es que lo habéis oído y habéis sido instruidos en la verdad de Jesús. Dejando, pues, vuestra antigua conducta, despojaos del hombre viejo, viciado por la corrupción del error, renovaos en vuestro espíritu y vestíos del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdaderas."

El marxismo es obra humana, de modo que por su origen no puede ser una religión; pero en la medida que se conserve un impulso esjatológico de procedencia religiosa, con una fe, una esperanza y una caridad pervertidas, se puede decir que guarda con la religión una relación de semejanza contrahecha, tal como la que tiene una caricatura grotesca con su original.

Lo verdaderamente sagrado tiene que ver con la autoridad de Dios, con la piedad y con esa actitud existencial inspirada por nuestra situación de creaturas y que se llama "humilitas". Por esa razón quienes confunden el carácter sacramental del poder en las sociedades cristianas, con la exaltación revolucionaria de las dictaduras populares, no advierten las diferencias entre un poder político que reconoce los límites impuestos por la creación y la voluntad divina, con una potestad dispuesta a destruir todas las barreras naturales y sobrenaturales para disponer a su antojo de un hombre entregado a su veleidad deformante. Indudablemente este poder es contrario al que ejerce la inspiración religiosa, aunque se encuentre en él un soplo satánico de voluntad destructora.

Jules Monnerot, en un excelente libro titulado *Sociología del Comunismo*, cae, por falta de espíritu religioso y de formación teológica, en una fácil confusión de órdenes cuando, en un análisis que no deja de tener su verdad histórica, atribuye al movimiento revolucionario de nuestra época, algo así como un nuevo sentido de lo sagrado. Tomemos sus propias palabras y tratemos luego de explicarlas según nuestro punto de mira, más afín con la tradición religiosa.

"Se diría que los fervores disponibles, las energías desvinculadas y liberadas que se separan de las creencias religiosas desafectadas se dirigen hacia otros objetos. Se diría que la formación de un sagrado nuevo llegara como de puntillas a compensar la pérdida de las antiguas creencias. Los nuevos lazos por los cuales los hombres adquieren lentamente conciencia de estar vinculados, y que ponen de manifiesto su condición presente, se cargan de un valor afectivo completamente nuevo, pero que no deja de tener precedentes." [188]

No quiero hacer decir a Monnerot lo que no dice, ni negar las razones que tiene en sus inteligentes apreciaciones, pero sin lugar a dudas no sabe lo que es la religión y esa falta de conocimiento sapiencial vulnera su crítica y da a su examen sobre el comunismo una falta de penetración y de inteligencia fundamentales. Si el comunismo es una religión que cumple formalmente con su función específica, que consiste, según Monnerot, en preveer al hombre de ilusiones consoladoras ¿por qué no valdrá lo que cualquier otra?, ¿de dónde proviene el signo protervo de sus expresiones?, ¿por qué en vez de elevar al hombre lo despoja de su dignidad?

Monnerot no se engaña al respecto y constata que todas estas consecuencias con el fruto normal del marxismo en el poder, pero no poseyendo la clave realista que le permitirá comprender la diferencia que existe entre la verdadera religión y una falsa actitud religiosa, su explicación no resulta satisfactoria. El hambre no crea el alimento, ni el deseo sexual del macho, a la hembra. Si así fuera, cualquier cosa podría ser un alimento sustancioso o una hembra adecuada.

No nos tienta el desarrollo bastante banal sobre las consecuencias de ambos errores, pero como mucha gente cree que el hombre de hoy ha logrado la expresión de una nueva relación con lo sagrado, el cotejo con ambos errores no carece de oportunidad. Con respecto a las ilusiones alimenticias no existen demasiadas dificultades, salvo casos patológicos, felizmente poco frecuentes, pero no es raro oír justificaciones de las extravagancias sexuales, como si constituyesen una moderna y legítima versión del erotismo.

188.- MONNEROT, J., Obra Citada en primer lugar en la nota 183.

Santo Tomás advirtió en más de una oportunidad sobre la analogía de lo corporal y lo espiritual y comparaba la asimilación de los alimentos al proceso cognitivo. El saber religioso es la forma más alta del conocimiento, porque el producto adquirido por el espíritu humano es Dios mismo en su Palabra revelada. La fe, la esperanza y la caridad vivamente alimentadas por el testimonio divino, no son la misma cosa que una fe, una esperanza y una caridad que se nutren de sí mismas. ¿De qué otra cosa pueden vivir esas tendencias espirituales cuando han sido desposeídas de su objeto propio? Solamente de eso que San Agustín llamó la concupiscencia. Es decir de los apetitos más bajos de nuestra naturaleza que asume de repente la dirección del espíritu y lo lanzan hacia ese subsuelo donde moran las larvas del alma.

Admitimos en el marxismo la presencia de disposiciones religiosas invertidas y no podemos negar que este hecho delata una semejanza, aunque deforme, con eso que llamamos religión. Si conserváramos el vigor de nuestra lengua teológica diríamos que es, precisamente, todo lo contrario. Esto explica el vértigo de aquello que funden el cielo con el abismo y se balancean, como borrachos, en el filo de una confusión lamentable.

Para concluir con estas reflexiones sobre el aspecto religioso del marxismo, quizá convenga decir que Marx no tuvo una conciencia clara de haber transpuesto a una lengua profana los contenidos de la fe tradicional. Heredó un movimiento laicisante, cuyos antecedentes más remotos habrá que buscarlos en el luteranismo. Si hizo algo nuevo, fue sacar las conclusiones últimas de un proceso que los hegelianos de izquierda habían conducido a un callejón sin salida.

Si nos atenemos en nuestra encuesta a las obras positivamente filosóficas de Carlos Marx, advertiremos, sin gran esfuerzo que no hay en todas ellas densidad suficiente para constituir un pensamiento filosófico capaz de responder con coherencia a todas las exigencias de un sistema. Su propósito más tenazmente perseguido fue hacer la revolución y en esa tarea se juega el valor de su pensamiento.

No obstante puede apreciarse en las reflexiones que dejó a lo largo de su vasta querella, algo que puede admitirse como una ontología, fragmentos de una gnoseología, un esbozo de antropología filosófica y hasta una suerte de teoría de la ciencia. Pero todos estos temas, considerados al azar de una obra substancialmente polémica, no tiene por finalidad un conocimiento, un saber, una sabiduría. Emergen traídos por las exigencias del combate y proyectan sobre la realidad, la sombra de su negación. Son armas intelectuales para una reyerta contra aquello que puede quedar de orden político y moral en una sociedad comida por el espíritu de lucro. La aparente afirmación de que todo es materia, encierra en su seno la negación fundamental del ser, como si de pronto el espíritu hubiese descubierto, en la hondura del abismo, la opaca oscuridad de una masa amorfa sobre la que se puede imponer la proteica variedad de sus construcciones.

La izquierda hegeliana había cargado el acento sobre el movimiento dialéctico y suponían el sistema del mundo movido por un pensamiento que, incesantemente, de negación de afirmación, explicaba los cambios cósmicos y se introducía en la historia hasta alcanzar, en el sistema hegeliano, la autoconciencia absoluta. Marx se propuso afirmar la dialéctica en la materia y hacer de la conciencia humana el reflejo de las condiciones materiales en que se desarrollaba el trabajo del hombre sobre la maleable realidad.

La ambición puede parecer, en un primer momento, de grandeza titánica. Si se la piensa mejor comienzan a surgir las

dificultades que una empresa de tal naturaleza tiene. La idea de materia no es tan clara como parece y la pretensión de que obedezca en sus movimientos íntimos a un designio de carácter dialéctico, posee todas las características de un engendro nocional casi inconcebible. Como la crítica de este monstruo filosófico ha sido hecha en muchísimas oportunidades, me ahorro el trabajo de repetirla. No obstante conviene advertir que esa potencia oscura, de donde emergen todas las formas por medio de la negación, se opone a la espontánea adhesión del buen sentido, de la experiencia milenaria y de todo cuanto hace a las condiciones normales de entendimiento del hombre, pero si se la examina con la curiosidad que puede provocar un fenómeno teratológico, se notará la presencia de una mala voluntad radical, de un espíritu empecinado en borrar la inteligencia del ser y abrir a la imaginación el abismo de una oscuridad sin fondo como si ése fuera la matriz de toda la creación.

Desde el punto de vista ontológico el materialismo dialéctico es insostenible y solamente puede explicarse como un intento de reducir la realidad a un minimum de consistencia entitativa para imponerle a designio transformaciones que repugnan a su naturaleza. Si las cosas no son más que una suerte de barro dócil donde la voluntad del hombre construye los productos de su trabajo, no hay efectivamente más nada que contemplar, desaparece la sabiduría y con ella el bien del intelecto que es el conocimiento. No hay conocimiento ontológico y por lo tanto la filosofía se reemplaza por esta suerte de inquisición dialéctica que se complace en destruir todas las afirmaciones fundadas en el ser o en la naturaleza. La dialéctica marxista es, decididamente una antifilosofía, porque su objetivo no es buscar la explicación del mundo, sino someterlo al esquema ideológico de su poder.

El cosmos supone un orden y por ende una inteligencia creadora que lo sostiene en su realidad en una situación de dependencia semejante a la que tiene nuestro intelecto con el discurso donde exponemos un pensamiento. Para poder obrar

sobre el mundo y convertirlo en nuestra morada se hace necesario, en primer lugar, conocerlo. No puedo hacer de un árbol una canoa si antes no he estudiado la naturaleza de la madera y examinado con algún detenimiento el dinamismo de la flotación en el agua. Ambas consideraciones son teóricas, porque en ambos casos contemplo un orden que no depende en su constitución de mi actividad transformadora, aunque con posterioridad estos saberes ingresen de una manera indispensable en el arte de construir canoas.

Para Marx este conocimiento teórico previo aparece como un momento de la faena poética, como aquél en que se descubre el plan de acuerdo con el cual se construirá el artefacto. Si el conocimiento de la naturaleza del árbol o de las condiciones físicas de la flotabilidad me indujera a abandonar mi proyecto fabril, no por eso dejaría de ser un conocimiento válido por más que nunca ingresara en un plan de construcción naval.

La doctrina del conocimiento de Marx es la de un demiurgo en el día antes de la creación y, precisamente porque no hay creación, sino el caos original a la acción del demiurgo, todo cuanto es, ofrece el carácter maleable de su fundamental inconsistencia.

Marx hallaba fácil subordinar el conocimiento teórico al práctico y esta facilidad resultaba tanto más viable, cuanto más ajeno resultaba su espíritu a las distinciones entre uno y otro orden. Admitamos, con el simple propósito de dar pie a un hipotético diálogo, que efectivamente el acto que distingue al hombre de los otros animales, es su capacidad para fabricar un artefacto. En la lengua filosófica de los griegos esta sería una actividad poética y por supuesto, irrealizable si no se tenía un conocimiento teórico de los entes reales que entrarían en la composición del aparato. Mal puedo hacer una chacra si no conozco la naturaleza del terreno, de las aguas, del clima, de las plantas que voy a cultivar y de las fuerzas de que voy a disponer para lograr mis propósitos. Todos estos conocimientos, si mal no hemos entendido la lección de Aristóteles, son teóricos

y no solamente no están subordinados a la faena poética, si no que pueden, decididamente, oponerse a ella.

La "praxis" propiamente dicha comienza en el instante mismo en que debo preparar mi acción sobre las cosas, dándole a mi conducta un ordenamiento. Imponiéndome obligaciones, dominando activamente mi pereza, mis temores, mi hambre, mi sed. Organizando mi relación con aquellos que me ayudan en las tareas y, en una palabra, imponiendo a mis actos voluntarios un ordenamiento adecuado al fin que persigo. No hace falta ser un filósofo para advertir que esto es también previo a la faena productiva e incluso, sin un conocimiento, por sumario, connatural y poco conciente que fuere de mis facultades naturales, tampoco sería posible.

Esto me lleva a pensar que aquello que los griegos llamaron praxis dependía intrínsecamente de un cierto saber teórico y que era, como tal un orden impuesto a la conducta, con anterioridad a toda posible actividad productiva.

En pocas palabras la gnoseología de Marx bien vale su ontología y resulta bastante penoso observar el empeño con que algunos escolásticos han tratado de proveerlo de seriedad filosófica. Reconozco que el extraño fenómeno del pensamiento marxista puede provocar curiosidad y que tienta al filósofo a una consideración reflexiva. Basta pensar en la fuerza de una de sus expresiones negativas: hasta hoy el universo ha sido pensado, nosotros tenemos que transformarlo, para admitir que no se trata de una fanfarronada común, es una aseveración titánica, cuya audacia no es disminuida por el carácter de la faena propuesta.[189]

El pensamiento filosófico de Marx culmina en su antología y aquí todos los demonios de la negación parecen unirse con los de la soberbia, para convertir al ser humano en una suerte de insecto comunitario.

189.- Cf. MARX, C. *Las Tesis sobre Feuerbach*, ver *La Ideología Alemana*.

Lo esencial del hombre es el trabajo, su aptitud para transformar una realidad hostil en su morada. El hombre realiza su esencia en la misma medida que va venciendo la oposición del medio y las trabas sociales que nacen de las diversas maneras de organizar su trabajo en el decurso de la historia. Si hemos comprendido bien su pensamiento, todo cuanto constituye la gloria y el honor de los hombres, debe ser entendido como las expresiones ilusorias de una falsa relación con los medios de producción. Santidad, heroísmo, sabiduría son, como lo dirá brutalmente Lenin:

> "salsa fetichista, para acompañar el menú de la explotación del hombre por el hombre".

¿Por qué esta complacencia en la degradación de la realidad humana? ¿Por qué este gusto por reducir el repertorio de sus disposiciones a esas que apenas lo colocarían en una escala inmediatamente inferior a las hormigas? La razón de las respuestas es complicada y si no hubiéramos abandonado toda relación viva con la ciencia teológica sería la ocasión de hablar extensamente de esa disonancia fundamental que protagoniza en el orden de los espíritus, Satanás. Es, como señalábamos más arriba, una voluntad perversa asistida por un conocimiento deficiente, pero formidablemente armado para hurgar en los entresijos del bajo psiquismo y preparar allí su dominio sobre los hombres.

Nadie, que yo sepa, llama ciencia en sentido estricto y mucho menos sabiduría, a esa conocimiento que poseen los grandes hampones para reinar sobre los criminales, pero ¡qué destreza para caminar en los laberintos de la degradación! ¡Qué lucidez para explotar las turbias conmociones de la naturaleza caída! ¡Qué dominio en las tinieblas de ese deslizamiento que lleva hacia la nada! ¿Es de extrañar que Marx haya encontrado a Freud en este camino de descenso a los infiernos?

No hay en el marxismo un conocimiento del hombre que merezca el título de un auténtico saber, pero debemos reconocer en él una capacidad eximia para destruir todos los resortes de la grandeza y llevar los hombres a ese estado de deformidad que se llama la masa, para luego obrar sobre sus reflejos e imponerles el yugo de su voluntad.

El hombre logra su integración en la sociedad y acepta las responsabilidades que le incumben de tres maneras: por asunción cuando lo hace libremente y movido por el influjo de una noble educación; por coacción, cuando solamente le impulsa el temor a la sanción legal o a la presión de los usos, las costumbres o la opinión de sus coetáneos; por reducción cuando se lo despoja de todos los atributos de una personalidad conciente sometiéndolo a una suerte de adiestramiento amputador. La integración en este último caso es casi automática y aunque podamos descubrir en sus orígenes la coacción, se puede decir que la presión continua del miedo ha conseguido una reducción tal de la naturaleza humana, que el resultado es una criatura disminuida en su tono vital. Como la experiencia nunca alcanza el grado de postración requerido por el poder, éste no puede descuidar jamás el ejercicio minucioso de su vigilancia. La posibilidad del hombre genérico, del hombre comunista o radicalmente social en el sentido marxista del término, es una pesadilla que ningún sistema carcelario puede lograr plenamente, pese a los enormes progresos hechos en los procedimientos de reducción psicológica.

La conclusión es casi obvia: no hay antropología marxista, porque su encuesta sobre el hombre no está conducida por el deseo de conocer, sino por la concupiscencia de dominar. Por lo tanto todo ese esfuerzo intelectual se reduce a una reflexología que conduce a una pérdida de realidad en beneficio de un resto maleable puesto bajo permanente custodia policial.

Tal vez no se pueda negar la existencia de una lógica marxista y es porque en rigor de verdad los conceptos, los juicios y los razonamientos empleados para dar cuenta y razón de sus propósitos, están encadenados conforme a un orden dialéctico sin manifiestas contradicciones formales.

Se ha hablado también, y con exceso, de la filosofía de la historia marxista, pero la ausencia de una antropología propiamente tal hace imposible esa hazaña epistemológica. El concepto que tiene Marx de la historia humana depende exclusivamente de su economicismo radical y de tal modo, que los hechos que jalonan el decuso temporal de la existencia social del hombre son como deducidos de ese principio fundamental. En realidad se trata de probar, mediante el recurso al pasado, que el hombre es movido por sus necesidades económicas y que a través de las contradicciones impuestas por una aleatoria distribución de los medios de producción, tiende a alcanzar su naturaleza comunitaria gracias a los cambios provocados en su conducta, por la modificación de las estructuras socio-económicas. Todo cuanto contraríe este esquema de hierro, carece de significación y por lo tanto entra como un ingrediente sin importancia en una explicación esencial de aquello que es el hombre.

Marx y la ciencia.

Marx no fue un hombre de ciencia y si estuvo informado sobre los resultados más generales del pensamiento científico, le fue a título simplemente de hombre culto y no de profesional. El método de las ciencias positivas no es el suyo y si en alguna oportunidad leyó el libro de Claude Bernard *Introduction a la médicine experimentale* aparecido en 1865, no le tuvo en cuenta para nada en el ejercicio de sus investigaciones sociales, casi todas ellas realizadas en algunas bibliotecas públicas de Londres. El saber que más frecuentó fue la economía, tal como los ingleses la practicaron a fines del siglo XVIII y en la primera mitad del siglo XIX. Si esta especie cognitiva constituye un capítulo de las ciencias positivas, cosa muy discutible, habría contribuido a su desarrollo más que con aportes y confirmativos, con algunos errores famosos.

No obstante traté de extraer del estatuto epistemológico de las ciencias positivas y en particular de la física moderna, un esquema que sirviera a su doctrina de la subordinación de la teoría a la praxis, es decir, de ese que él entendía por teoría a ese otro que sin mayor rigor designaba como praxis.

Efectivamente, hay en la física moderna una lectura matemática de los fenómenos físicos, y por lo tanto un esquema interpretativo de la realidad considerada que posee todas las características de un *modelo* sobre el cual se puede impostar el dominio técnico de la naturaleza. Diríamos, para ser veraces, que amaba esa manera de proceder y aunque no comprendía a fondo el carácter precario de ese tipo de conocimiento, pensaba que era el único con méritos suficiente como para ser llamado científico.

Esta noción unívoca de la ciencia, tomada sin excesiva crítica y con el sólo propósito de imitarla en su apreciación de la realidad social, dejaba paladinamente de lado la compleja analogía del ente y con ella, la diversidad de los saberes que tratan de conocerlo. La física moderna no se interesa por el ente físico y aunque en su apreciación de los movimientos, el ente aparece connotado, no hay una preocupación por resolver los problemas a la luz de una interrogación sobre lo que es. Marx intentaría comprender también los fenómenos sociales sin importunarse demasiado por las auténticas realidades comprometidas en la encuesta, toda vez que para explicar la dialéctica social apelaba a ciertos entes de razón, como pueden ser las clases, cuando se las piensa como protagonistas de una gigantomaquia casi mitológica.

Resultaba relativamente fácil hacer actuar esas entelequias en un cotejo de contradicciones lógicas, como si la concreta realidad histórica procediera de acuerdo con directivas racionales tan abstractas. Estos entes de razón, eran sucedáneos de los usados por el físico en su necesidad de explicar movimientos, que por el carácter casi incontrolable de su realidad, imponían tales recursos didácticos.

Pero lo que contribuyó a dar seguridad científica a los marxistas fue el darwinismo. Engels lo leyó con lápiz en la mano y

numerosas cuartillas de papel para tomar apuntes de aquellas ideas que corroboraban sus propios puntos de mira. Consideró a Darwin un verdadero precursor del marxismo y esa doctrina que Spencer llamaría evolucionismo, se convirtió en un verdadero dogma para los adeptos del socialismo científico. Se debe a la enjundia y buena voluntad de Engels una nota cuyo solo enunciado tiene el carácter indiscutible de una verdad de fe pronunciada por el magisterio divino. Se llama *El Papel del trabajo en la transición del mono al hombre.*

La lectura del Génesis, hecha por el más convencido de los creyentes, no relata con tanta seguridad la creación del hombre del polvo de la tierra, como describe Engels la conversión de unos monos en hombres gracias a la mediación del trabajo. Inútil preguntarle cuál fue la circunstancia que llevó a los monos a trabajar y por qué esa misma situación no ha obrado sobre los simios que viven actualmente sin abandonar sus características específicas.

La ciencia no fue el fuerte de Engels, como no lo fue tampoco el de Marx. En cambio su imaginación, sin alcanzar el brillo de los novelistas de su época, supera en mucho a su inteligencia. Es ella la que permite comprender el papel desempeñado por las manos de los monos en su proceso de humanización y contemplar, como si las estuviera viendo, "las primeras operaciones por las cuales nuestros antepasados aprendieron poco a poco a adaptar sus manos durante los muchos miles de años de transición del mono al hombre". Lo que nunca podremos averiguar es por qué renunciaron al uso de esas otras dos manos que poseían en lugar de pies, y que pudieron haber sido de gran ayuda en la fabricación de canastas y otros enceres de utilidad doméstica.[190]

Para hacer más plausible esta inesperada transición del mono al hombre, admite que descendemos de una raza de monos

190.- ENGELS, Federico, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Ed. Polémica, Bs. As. 1974 con una introducción de Julio Laborde

"que superaba con mucho a todas las otras en inteligencia y capacidad de adaptación" y por ende, pasaron más rápidamente de la economía de rapiña a aquella que se inicia con la elaboración de las herramientas.

Un hecho importante, y en gran medida inexplicable, si nos atenemos al comportamiento de los monos comunes, es, que pese a su menor inteligencia continuaron con una economía que les ha permitido subsistir con relativa eficacia a través de tantos miles de años, sin complicar su existencia con los problemas de la contabilidad y las finanzas.

Engels estimó mucho más que Marx los resultados de las ciencias positivas y demostró haber sido un gran lector de revistas de divulgación. Marx, formado en la tradición hegeliana, prefería descubrir en la naturaleza aquellos contrastes dialécticos que le permitirían, con el correr del tiempo, trasladarlos a los asuntos humanos aplicándolos a la ley del progreso. Darwin no estaba tan seguro del progreso y supuso, con británico simplismo, que en la lucha por la vida, la mosca concluía por tener razón del elefante en su banquete macabro.

Queda, como resultado final de esta inteligente encuesta, que el hombre es un animal económico, lo que en otras palabras significa un ser que por medio del trabajo ejerce una acción transformadora sobre su propio ambiente y sobre sí mismo. Si lo pensamos mejor podemos concluir que esta contradicción primordial niega al hombre una adaptación espontánea y natural, como aquella que tienen los otros animales y lo coloca frente al cosmos en un estado de hostilidad agresiva, absolutamente inexplicable en términos exclusivamente biológicos.

Si Marx se hubiese detenido con más atención en esta contradicción básica y fundamental, tal vez hubiere descubierto, retornando a Hegel, que tal oposición no puede plantearse nada más que en términos dialécticos o espirituales, porque la negación, principio esencial del progreso, no existe fuera del espíritu que la concibe como tal.

Marx nunca quiso entrar en estos terrenos, porque temía la aparición de los viejos fantasmas medievales y de las ideas fijas de la teología, muy capaces de jugarle una mala pasada y hacer creer a la gente que el hombre tenía en el mundo un estatuto "sui generis" y que su destino lo encontraba allende la organización colectiva de los medios de producción.

Mi propósito no es afirmar que en el marxismo no hay ciencia; puede haberla, pero el interés radical del sistema no es servir a la ciencia, sino usarla instrumentalmente para lograr una mayor eficacia en el sometimiento del hombre a los designios del poder político. Esta disposición explica también las preferencias marxistas por aquellas hipótesis científicas que, como el freudismo, ponen la vida espiritual bajo el oscuro dominio del bajo psiquismo.

En éste, como en muchos otros criterios, el marxismo sigue la técnica marcada por el mundo burgués, cuando somete todas las otras actividades del espíritu a la exclusiva preocupación de lo económico. En esta perspectiva el marxismo y el psicoanálisis se encuentran en el camino del más abyecto plebeyismo espiritual, ya que en el fondo de ambas doctrinas encontramos, como escribía Évola en su libro *Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo,*

> "un placer maligno de envilecimiento y contaminación aplicado no sólo a los otros y al mundo espiritual, sino que, en la visión general de la vida, también a sí mismos: casi como si uno de aquellos complejos auto sádicos obrara aquí bajo la apariencia de ciencia. El psicoanálisis se puede considerar también como la parte opuesta al mito darwiniano: manifiesta la misma tendencia, la misma alegría inconciente de poder reducir lo superior a lo inferior, lo humano a lo animal...".[192]

190.- ÉVOLA, Julius, *Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo*, México 1978.

El marxismo quiere que las conquistas científicas del siglo XX confirmen y contribuyan a la concepción materialista de Marx y Engels sobre la naturaleza del mundo físico. Con toda soltura aseguran que los descubrimientos de Max Planok, Niels Behr y Luis de Broglio demostraron científicamente el postulado dialéctico de la unidad de la discreción y continuidad de la materia. Están convencidos "que la teoría de la relatividad de Einstein concretó la tesis de Engels sobre la materia, el movimiento, el espacio y el tiempo", y no les cabe la menor duda "que la teoría moderna de las partículas elementales confirma plenamente las proposiciones de Engels y Lenin sobre la inobjetabilidad del átomo y del electrón".

Por supuesto que los verdaderos autores de todas estas teorías ignoran el aporte hecho a sus respectivas ciencias por Marx, Engels y compañía, pero el gusto por hacerlos entrar como precursores en el dominio de saberes a los que eran completamente ajenos, es demasiado grande para que sus apologistas renunciaran a él.

Reiteramos que en la ideología, el marxismo lo es por antonomasia, entran ingredientes científicos, filosóficos y religiosos, pero todos ellos desvinculados de sus fines específicos y totalmente puestos al servicio del poder. Por mucho que forcemos las tendencias utilitarias de las ciencias positivas, hay en todas ellas un primer momento de gratitud que es, sin más, conocimiento de una realidad. De esta situación puede nacer o no la posibilidad de una posterior utilización, pero el impulso que desata el deseo de conocer es la curiosidad y no el afán de dominar.

Cuando el marxista enfoca la naturaleza humana no trata de conocerla en todas aquellas perspectivas que una antropología prolija buscaría discernir. Cuando acepta el esquema provisto por alguna de las ciencias del hombre, lo hace atraído por el carácter rudimentario del nivel en que se lo considera y la voluntad de reducir todo el saber a ese único plano de consideración.

Nadie en sus cabales discute que el cuerpo humano esté compuesto por elementos químicos, o que se trata de un ser do-

tado de movimientos semejantes a aquellos de los animales, pero sería muy sumario reducir todo nuestro saber sobre el hombre a una explicación química o a un planteo de fisiología. Salvo, y éste es el caso del marxismo, que exista un deseo previo, una mala voluntad inicial, que induzca a reducir todo nuestro conocimiento a ese nivel, para facilitar el dominio de una realidad a la que se ha despojado de su dignidad específica.

La discusión entre positivistas y dialécticos forma una larga página en la historia del marxismo y cualquiera que la examine sin las debidas precauciones, podrá creer que se trata de una controversia entre hombres preocupados por la solución de un problema científico con respecto a la naturaleza misma del socialismo. Nada más contrario al espíritu y a la enseñanza marxista. Lo que allí se discute es una cuestión de método, y, de acuerdo con su jerga, de praxis. Renunciar a las ciencias positivas y sus frutos innegables en el terreno de la técnica y la producción, para favorecer una explicación dialéctica del universo, es ceder a una de las inclinaciones más débiles de la filosofía hegeliana y, en alguna medida, enajenarse esa enorme fuerza de ilusión y propaganda que significa el esfuerzo científico. Pero, abandonar la dialéctica en beneficio de una observación objetiva de los hechos históricos y sociales, es perder para siempre la administración del porvenir.

En resumen, la frase "socialismo científico" es una moción de deseo o un simple santo y seña publicitario, para hablar con rigor en el marxismo no hay ciencia ni voluntad de tenerla. Cuando el partido alienta un conocimiento en alguna rama del saber científico, lo hace porque sus resultados coinciden en alguna medida con la línea del movimiento o porque se puede usar para dominar la realidad física o los hombres en beneficio del poder.

El marxismo como una ideología.

El marxismo es una ideología y por ende la estrategia y la táctica inherente a toda ideología, cobran en el marxismo un

valor especial. Conviene examinar el origen histórico de las ideologías, su etiología y, en alguna medida, su composición formal.

Si bien es cierto que las ideologías alcanzan en el comunismo su más depurada realización, existen varias y todas ellas se originan con el proceso revolucionario protagonizado por la ascensión del burgués a la dirección de nuestras sociedades y el cambio de orientación valorativa provocado en nuestra civilización por ese mismo estamento. Diríamos para facilitar un esquema sintético simple, que la actividad económica al convertirse en una disposición dominante de la espiritualidad moderna, impregna todas las otras actividades con sus criterios peculiares e introduce en ellas las características propias de su relación con lo real.

La primera actividad que acusa de una manera manifiesta esta influencia, es la ciencia, por la íntima conexión que existe entre los conocimientos científicos y la productividad. Sería una tontería suponer que las ciencias modernas han sido inspiradas por el espíritu económico, pero no se puede negar que esta espiritualidad determina preferencias y acentúa disposiciones en el ejercicio del saber sobre la realidad. ¿De qué otra manera podría explicarse el triunfo de las ciencias positivas en el curso de la Edad Moderna y la paulatina substitución que han hecho de las disciplinas sapienciales? Es indudable que la lectura matemática de los fenómenos físicos no está directamente inspirada por el espíritu económico ¿pero puede negarse que el crecimiento del economicismo y el éxito de sus criterios la hayan favorecido?

La sociedad cristiana, con todas las diferencias que puedan descubrirse en sus regímenes políticos, se constituyó tomando como fuente de inspiración y orientación valorativa a la religión católica. Ella proveyó al hombre de un saber supremo acorde a sus orígenes, de su situación terrestre y de su destino eterno. Las otras actividades del espíritu debieron ordenarse de acuerdo con estas pautas sagradas.

El arte pudo tomar su inspiración en motivos profanos y la ciencia avanzar libremente en el conocimiento de los diversos sectores de la realidad sin tropezar nunca con las censuras eclesiásticas si ambas actividades del espíritu no hubieran sido influidas en su desarrollo por las incidencias de la "ideología" que trató de convertirlas en sendas fuerzas contra la mentalidad tradicional. Las ideologías nacieron pues con el evidente propósito de combatir el predominio de la teonomía cristiana y sustituirlo por un saber de inspiración antroponómica.

Se entiende que los primeros pases no fueron tan claros y la lucha se empeñó en un terreno todavía impregnado de espiritualidad cristiana, así las ideologías tuvieron antes una táctica que una estrategia y una estrategia con anterioridad a un sistema explicativo del universo.

La táctica consistió en combatir la religión aprovechando las fuerzas de inspiración carismáticas para lanzarlas contra las exigencias de la organización eclesiástica. Una religión según los ángeles, era el pretexto más puro para impugnar el lado demasiado humano de la Iglesia. Se reivindicó la pureza de la actividad religiosa para destruir la religión, como más tarde se apelará a la autonomía de la actividad científica para destrozar el saber o las perspectivas independientes de la política y la economía para quebrar el orden social.

La estrategia surgió en cuanto se tuvo el discernimiento claro de todas las fuerzas de sostenían el antiguo régimen y el mejor modo de llevar contra ellas un ataque conjunto. Esas fuerzas eran, en orden de importancia, la Iglesia, la reyecía, el pueblo y la nobleza. Atacar el poder espiritual de la Iglesia sembrando la duda y el desconcierto entre los creyentes. Para ello se exaltó la ciencia y las virtudes naturales en oposición a la sabiduría teológica y las virtudes infusas. Se auspició el poder absoluto de los reyes divorciándose de su subordinación al magisterio divino y por medio de una paulatina centralización de los estados se atomizó al pueblo, liberando a los individuos de sus comunidades orgánicas. Se destruyó el fundamento de la caballería cristiana

atacando los privilegios históricos y convirtiendo la guerra en un cotejo tecnológico. Destruido el pueblo y despojadas las aristocracias históricas de sus prerrogativas, se corrompió a unos y a otros con seducciones demagógicas y prebendas financieras, provocando así el advenimiento de las masas y la aparición de una clase dirigente reclutada en la hez de los negocios y las universidades.

Sin Dios, sin rey, sin nobles, ni comunidades naturales las masas populares fueron sometidas al influjo de las ideologías con el propósito de romper los últimos baluartes del orden y poner todo el poder social en manos de los dueños del dinero en primer lugar y más tarde en la de los jefes de la organización provista por la misma ideología.

La ideología se presenta, ante una primera ojeada, como un sistema de ideas forjado para dar una visión del hombre y del mundo en total conformidad con los propósitos dominadores, los intereses y las intenciones del grupo que la propone.

Hechas por el hombre, las ideologías se cargan con todas las energías religiosas del cristianismo y se explican a sí mismas como si fueran fases inevitables de un destino determinado por el progreso, la evolución o el curso fatal de los acontecimientos. Siempre existe, en el seno de la ideología, un ente de razón que ocupa el lugar de la Providencia y la reemplaza en la fe de sus adherentes. Marx reprochaba a las ideologías burguesas su carácter meramente especulativas y en su esfuerzo por dar a su sistema un impulso más eficaz en el terreno de la lucha, acentuó los aspectos estratégicos y tácticos de su método.

Los elementos formales de la ideología están provistos, como lo hemos visto a propósito de la relación del marxismo con la filosofía, la religión y la ciencia, con ingredientes extraídos de todas estas actividades y dispuestos en un contexto lógico de alcurnia filosófica, pero carente de fundamentos reales. Ésto explica el poder destructivo que tienen las ideologías y su ineficacia casi absoluta para crear un orden social que se sostenga y viva. La relativa aptitud de su régimen policial para mantener

el poder, exige una vigilancia sin sosiego contra cualquier conato de reconstrucción social que se advierta.

La sociedad humana sólo puede edificarse sobre la palabra de Dios, porque nuestro destino es metafísico y sin esta orientación fundamental de la inteligencia y la voluntad no hay vida íntima y por lo tanto tampoco puede haber un orden interno de virtudes que funda y sostenga una vida social civilizada.

Las ideologías burguesas trataron de salvar una ética preferencialmente económica, hecha de virtudes y derechos destinados a salvaguardar la propiedad: el derecho natural a la posesión de bienes, las libertades individuales indispensables para obtenerlos y gozar de ellos, la honestidad en las transacciones y una cierta estabilidad de virtudes domésticas que pusieran freno a la anarquía. Tal vez por esto, las ideologías burguesas, luego de haber destruido la influencia pública de la religión, trataron de conservarla en el ámbito de la existencia familiar.

El marxismo encarna el carácter puro y total de la ideología como instrumento del poder. No fija ningún límite, no concede el cultivo de ninguna virtud, porque todas aquellas que naturalmente posee el hombre: templanza, fortaleza, justicia y prudencia, son asumidas en bloque por la ciega obediencia al poder y, en bloque destruidas por la desaparición de toda responsabilidad personal. El terror se instala definitivamente en la conciencia y bajo su influjo se fijan los reflejos del comportamiento social.

Se ha reprochado a Marx que en su único libro científico, *El Capital*, habla del sistema capitalista con una ignorancia casi única de su evolución en el curso de la historia. Se diría que el deseo de ver realizadas sus predicciones dialécticas guía, más el conocimiento objetivo, esta encuesta que sus partidarios pretenden sociológica.

A propósito de ese enorme libro se recuerdan afirmaciones que delatan, sin dejar lugar a dudas, una tremenda ignorancia sobre la economía capitalista. Tomo algunas de las más conoci-

das y las ofrezco al lector para que observe la falta casi total de saber lo que escribe:

> "la maquinaria es el medio más seguro para prolongar las jornadas de trabajo".

> "La maquinaria elimina toda restricción moral y material con respecto a la duración de la jornada de trabajo."

> "El capital negado por su hambre canina de sobretrabajo no sólo avasalla los límites morales máximos de la jornada, sino también los físicos."

> "El capital tiende constantemente a hacer que el costo del trabajo se reduzca hasta el cero."

> "El pauperismo popular es la ley general absoluta de la acumulación capitalista."

> "La reducción forzosa de los salarios por debajo de ese límite desempeña, no obstante, en la práctica un papel demasiado importante para que no nos detengamos un instante a estudiarlo."

Sería demasiado prolijo citar una cantidad de frases como éstas que señalan la preocupación ideológica de Marx y su total prescindencia de cualquier interés científico. Suponer por esto que Marx era un iluso y que creia al pie de la letra todo cuanto decía es también falso.

Su aparato ideológico tenía un sólo propósito: asumir el poder. Si Marx no tuvo el genio político o no lo ayudaron las circunstancias para lograrlo personalmente, es un problema difícil de resolver. De cualquier manera debe reconocérsele que tuvo el ingenio de idear uno de los instrumentos mejor afinados para destruir la sociedad y reemplazarla por un poder policial en manos de la organización terrorista. Por supuesto, nunca se pre-

guntó, cuándo podría terminar esa dictadura ni de qué especie sería el orden que la sucediera. Ruge había anticipado que de darse una forma de gobierno tal como esa que señalaba Marx sería inevitablemente "un Estado de policías y esclavos". Marx parece no haber hecho ningún esfuerzo para sacarle de su engaño, ni señalar el método que seguiría el socialismo para evitar tal consecuencia. El dicho latino "quis custodiet ipsos custodes" se impone en esta situación como una pregunta del buen sentido, contra el manejo utópico de las ideas.

XIII

INGLATERRA: MEDIO SIGLO DE PROGRESO 1856-1904

EL IMPERIO Y LAS COLONIAS.

EL hierro de las organizaciones militares terrenas no suele hacer buena alianza con el Evangelio, cuando éste no está encuadrado en la rigurosa disciplina de la Iglesia Católica. Sin lugar a dudas la *Biblia* es la Palabra de Dios, pero es 0a palabra tiene vida cuando se difunde a través de sus órganos tradicionales y no cuando queda librada a la inspiración anárquica de cualquier inspirado. Para predicar el Evangelio y extender la palabra de Dios a todas las naciones, la Iglesia Católica no pudo desdeñar la organización de su apostolado ni renunciar al uso de la espada cuando las circunstancias lo requirieron. En nombre de no sé qué inexistente iglesia según los ángeles, se le ha reprochado el crudo realismo de los medios para cumplir con las exigencias del mandato de Nuestro Señor. Las condiciones de la existencia carnal imponen, pa-

ra alcanzar fines espirituales, la organización de la fuerza. Desdichado el pueblo en el cual los principios evangélicos se desprenden de todos sus compromisos terrenos y se convierten en levadura de subversión sentimental, para concluir en el desarme moral y físico de las naciones cristianas.

Inglaterra fue la última nación imperial de Occidente y por desgracia para ellas, no tuvo nunca la conciencia clara de cumplir una misión religiosa impuesta por la fe. Destruida en la unidad de su credo por el principio de la libertad de conciencia, debió erigirse en campeona de una espiritualidad que auspiciaba, contenía y engendraba el desorden.

La idea del progreso, y en algunos cerebros como el de Gladstone, la muy aleatoria de la Providencia, habían designado a los ingleses para que expandieran el ideal del *confort* y la ciencia europea por todos los países del orbe. No era un propósito tan claro como parecía y no tardaría en nacer el momento en que los pueblos beneficiados por el *confort* inglés no lo hallaran todo lo confortable que parecía y aspiraran a otro *made in house* que no pagara tributo a la industria británica.

Esos movimientos autónomos debieron ser ahogados *in ovo* y aunque Inglaterra poseyó los medios materiales para realizar esta hazaña, careció de una explicación religiosa e ideológica para justificarlos. Disraeli que fue un *snob*, en el mejor sentido del vocablo, adoptó el cinismo aristocrático de la *gentry* y trató de justificar la fuerza por el ejercicio mismo del vigor y halló provisoria aceptación en la seguridad que engendraba la posesión efectiva de los mejores medios para ejecutar sus planes. Bismarck que comprendía bien el problema y no andaba con remilgos para explicar una política análoga en el Continente, levantó contra él la conciencia sentimental del evangelismo inglés y como reacción el comienzo de una política farisaica que debía llevar, con el transcurso del tiempo, a las dos cruzadas sajonas contra el despotismo alemán y a ese desborde de hipocresía que fue el juicio de Nüremberg contra los generales derrotados.

Durante el apogeo del reinado de Victoria, Inglaterra siguió en su sistema colonial una política y una estrategia que tendía, por encima de cualquier otro interés, a defender su imperio comercial: Egipto era el punto donde se juntaban todos los caminos que llevaban a Asia y África; Malta era una base militar que permitía la libertad de paso entre Sicilia y Túnez; Gibraltar significaba la puerta de acceso al Mediterráneo y a partir de su apertura, el Canal de Suez fue la llave del Océano Índico y la India.

Francia e Inglaterra tuvieron intereses en Egipto y en Túnez. Trataron en la medida de lo posible, que estuvieran respaldados por un fuerte control militar. La rivalidad estuvo a un paso de resolverse por la fuerza. La prudencia o tal vez el mutuo temor de iniciar un proceso sin porvenir y aprovechable por otras potencias interesadas en el juego, hizo que Inglaterra se quedara con Egipto y Francia con Túnez. Un reparto salomónico que mantuvo las buenas relaciones entre esos países.

No bien se abrió el Canal de Suez, Gran Bretaña trató de proteger sus intereses y reparar su falta de visión cuando consideró imposible esta hazaña técnica tontamente abandonada a la ingeniería francesa. Obtuvo una parte de la administración del canal y aseguró con flota la seguridad del paso. Un jefe mahometano, el Coronel Arabí Pachá organizó un partido nacionalista egipcio y exigió la supresión del control financiero franco inglés. El movimiento tuvo una expresión particularmente fuerte en Alejandría en donde murieron algunos galos y británicos en manos de las turbas agitadas por los seguidores de Arabí Pachá.

Gladstone temió lanzarse a una aventura y no oyó con claridad el mensaje del Todopoderoso que tenía para con él inspiraciones oportunas. El gobierno de Inglaterra, bajo la directa autoridad de la Reina Victoria, envió una fuerza expedicionaria de catorce mil hombres que aplastó en una sola batalla a los legionarios nacionalistas egipcios. Esta acción decisiva, pese a las vacilaciones de Gladstone, dejó en sus manos el control de Egipto. La Francia republicana retrocedió ante una acción militar deci-

siva, más temerosa de que uno de sus propios generales saliera de la empresa con gloria, que de las condiciones guerreras de un montón de beduinos.

El proceso de expansión colonial inglés avanzaba por el sur de África y aunque Francia corría un poco a su zaga, la penetración británica llevaba un ritmo y un brío superiores. Al mismo tiempo Inglaterra consolidaba su situación en Asia y toda la india pasaba a depender, en cierta manera, de la Corona Británica.

> "Las colonias británicas que, al comienzo del reinado de Victoria, no ofrecían todavía sino un conjunto invertebrado, constituido de acuerdo con las circunstancias y que muchos ingleses reputaban más enojoso que útil, formaban para la época del jubileo un imperio coherente en vías de crecimiento y era objeto de un interés ardiente por parte de la metrópoli."[191]

No interesa entrar en los detalles de esta larga y exitosa lucha que jalonó los ministerios de Disraeli y de Gladstone: la guerra de Abisina, la cuestión interminable con Irlanda, las atrocidades búlgaras, la guerra en Afghanistán, la guerra Zulú, el asunto de la muerte de Gordon y al terminar el siglo la guerra con los boers y el nacimiento en Inglaterra de un progresismo humanitarista que, con el correr del tiempo y el arribo al poder del partido laborista, terminó con aquellas condiciones de eficacia y de coraje que hicieron la grandeza de este pueblo durante el siglo XIX.

LA FORMACIÓN DE UN SNOB.

Cuando alguien en Inglaterra se llamaba Isaac d'Israeli y era hijo de Benjamín y Sara, no podía sostener entre sus sueños

191.- YOUNG, G. M., *Portrait of an Age*, ed. cit. p.

más arriesgados la idea de llegar a ser Primer Ministro *tori* del Reino y consolidar con su acción la corona imperial sobre la grandiosa cabecita de la Reina Victoria. Isaac d'Israeli, padre de nuestro Benjamín no soñó jamás con tal eventualidad y es fama que durante toda su vida estudió en el Museo Británico y escribió, para asombro de su padre, un libro contra el comercio porque esa actividad corrompía a los hombres.

Conocemos de él otro libro más cuyo título *Curiosidades de la literatura*, habla de su gusto por una crítica menuda y totalmente centrada en lo anecdótico. Tan poco interés tenía Isaac en las cuestiones políticas que a los treinta y cinco años se casó con una joven italiana que no haría sino aumentar el carácter tan poco sajón de su progenie. De esta unión nacería nuestro Benjamín y su hermana Sara.

El abuelo Benjamín había sido un sólido comerciante de la City y habiéndose casado dentro de la sociedad judía con una descendiente de los Villa Real, de la mejor estirpe portuguesa y financiera pero muy poco amiga de compartir los gustos y la compañía de sus paisanos, vivió separada de la comunidad judía y arrastró a su esposo en esta política. Benjamín viejo era un *sprit fort* y no frecuentaba la Sinagoga a no ser en ocasiones muy especiales y nunca como creyente. Sara se hizo anglicana y en su mimetismo, un poco exagerado, adquirió todas las características externas de una dama inglesa de buena sociedad.

Benjamín nieto heredó sus condiciones y su inclinación para imitar los modales ingleses, aunque con una pizca de fantasía oriental que le daba una originalidad indiscutible y borraba con ciertas extravagancias la rigidez del *snob* común. No obstante, Dizzi, como se lo llamó en su época de esplendor y siguiendo una costumbre entonces muy en boga de motejar a los hombres públicos, amó a Inglaterra con una pasión muy real y efectiva.

Si sus ambiciones políticas y el objeto de su fervor constituían una unidad indisoluble, no fue obra de un cálculo mezquino ni resultado de una adhesión mercenaria, sino de esa cons-

tante que se da siempre en los hombres que aspiran al poder como medio para enaltecer su nación.

Dizzi había nacido en 1804 y aunque hijo de un hombre que había leído a Voltaire con preferencia al Antiguo Testamento, advirtió muy pronto su condición de judío y la situación un tanto apartada que debía sufrir en una sociedad por la que se sentía intensamente atraído. Su apartamiento era una cuestión de tipo físico y de apellido, más que de ideas y de gustos. Corroboraba esta convicción la actitud de su padre frente a la tradición israelita, que era la de un plácido escepticismo. Para evitar las extrañas consecuencias de esta especie de exilio, Isaac hizo bautizar a sus dos hijos en la iglesia de San Andrés y por un momento pensó poner a Benjamín en Eton. La madre no tenía mucha confianza en la conversión que no derogaba el apellido ni los rasgos raciales y aconsejó que Benjamín hiciera sus griegos y sus latines en la escuela del Doctor Cogan. [192]

Fue prudente medida pero así y todo las cosas no fueron tan fáciles como se pensó en un principio. Felizmente el muchacho no era persona de dejarse intimidar por un montón de jovencitos, la mayor parte de los cuales le eran inferiores en todas las actividades donde se dejaba apreciar el talento, el ingenio y la arrogancia intelectual. Pronto fue una suerte de jefe de fila y como tenía un cierto estilo para escribir, sus compañeros repartían sus versos y llevaban al seno de sus familias una imagen favorable de ese jovencito tan extraño por su aspecto y su apellido.

Su liderazgo estudiantil tomó un sendero muy distinto a aquellos aceptados por la disciplina del Doctor Cogan e Isaac D'Israeli, como todavía firmaba su padre, debió sacar a Benjamín de la escuela donde había alcanzado un éxito tan ruidoso.

192.- HALEVY, Elie, *The Grow of Philosophical Radicalism*, Traducido al inglés por MARY MORRIS, London, Faber and Cowger 1928. Ver también del mismo autor *A History of the English People in the Nineteenth Century*, Ernest Benn, London 1940. La obra abarca 6 volúmenes y la tradujo del francés E. I. WATKIN y D. A. BARKER.

De retorno a la mansión paterna y convencido de que el único camino que podía servirle para distinguirse eran las letras, se hizo un formidable plan de estudios convirtiéndose en ese que podía ser, perfectamente, la abominación de un Lord, un sabihondo. Como era de esperar llevó una suerte de diario íntimo donde anotó rigurosamente sus impresiones sobre las lecturas y en cuyas páginas sus biógrafos han podido seguir con delectación al progreso de su saber y de su ingenio.

Señala André Maurois que durante un tiempo estuvo tentado por las figuras de los grandes eclesiásticos católicos que habían sobresalido en la faena política, como Richelieu y Alberoni. Su padre se entristecía un poco por estas preferencias y lamentaba que las inclinaciones de su hijo no lo llevaran por el camino de los escépticos al estilo de Voltaire, mucho más fácil de transitar y menos peligroso.

Aunque Benjamín no se sentía atraído por la carrera de las leyes, cedió a las instancias de Isaac y pasó a formar parte de un estudio de abogados, donde se puso en contacto con el mundo de la política y la magistratura. Fue el tiempo en que admiró a Byron y a Brummel, todavía en el esplendor de su gloria, y adquirió la insolencia y la fastuosidad de un dandi. El disfraz le trajo éxito y el éxito inconvenientes. Pero el mozo no era más fácil de arredrar que el niño y sus ambiciones no eran de las que se conformaban con un estudio frecuentado. Lo tentaba la gloria y sabía perfectamente que una de sus calles reales pasaba por las mujeres y la moda, pero no por los escritorios de los juristas.

Escribió en su diario:

"Tener éxito tarde es como no tenerlo. Es esperar al mismo tiempo la inmortalidad y la muerte. Pensad en el joven César que ve pasar su juventud y llora mientras lee las hazañas de Alejandro. Farsalia no fue una compensación suficiente para sus angustias. Pensad en el oscuro Bonaparte cuando se moría de hambre en las calles de París. ¿Qué es Santa Elena al lado de esa amargura? El recuerdo de las

glorias pasadas puede iluminar la más sombría de las prisiones, pero vivir en el temor, ver una energía sobrenatural perdida sin haber cumplido sus milagros ¿qué suplicio, qué tortura puede igualar esa ansiedad?"[193]

FRACASOS.

Es un lugar común decir que los fracasos enseñan mucho a quien tiene la firme voluntad de triunfar y aplastan completamente al que carece de talento y energía. Disraeli intentó muy pronto tener éxito en las letras y casi consiguió su objetivo. Desgraciadamente para su causa, después de haber escrito un trabajo sobre las minas, muy bien informado, pero al que su juventud y su falta de experiencia no pudo dar respaldo científico, escribió una novela sobre la sociedad inglesa llamada *Vivian Grey* que tuvo algunas resonancias escandalosas y concluyó por malquistarlo con la sociedad que intentaba conquistar. La acusación recayó directamente sobre el *snobismo* de él, y sus pretensiones de advenedizo.

Disraeli trató de corregirse de ambas acusaciones y acentuó su dandismo, mientas atenuaba en gran parte el tono insolente de su comportamiento social. De ese tiempo data su amistad con Eduardo Lytton Bulwer que había comenzado su carrera literaria con más regularidad.

No hubiese sido quien era si su primer fracaso hubiere dado en tierra con sus ambiciones. Muy pronto se dio a pensar en otra novela cuyo protagonista sería un joven duque. No conocía bien el ambiente familiar de la alta aristocracia, pero le gustaba pensar en eso y describirlo por lo menudo con gran lujo de detalles suntuosos y un interminable alarde de conversaciones sutiles e ingeniosas.

193.- MILL, Stuart, *Autobiografía*, Espasa y Calpe, Col. Universal.

Mientras pensaba en sus duques comenzó a asistir a las sesiones del Parlamento y hacer agudas observaciones sobre los oradores del momento y la necesidad de mantener un estilo diferente para cada una de las cosas. Quería sorprender la vida política de Inglaterra allí donde se elaboraba, para poder reflejarla mejor en sus futuras novelas.

Un inglés que se respetaba no podía dejar de hacer su viaje al Continente y pasar de allí al medio oriente para terminar de consolidar su visión sobre los orígenes de la civilización latina. Disraeli se sentía atraído por el misterio del pueblo de Israel y no hubiera considerado completo su viaje sin pasar por la Palestina para recoger *in situ* la atmósfera donde se forjó su raza. En contacto con todos esos pueblos que habían perdido hacía tiempo el sentido de la unidad para caer en la anarquía de las facciones enfrentadas por intereses mezquinos, pudo soñar con el papel que podía desempeñar Inglaterra para imponerles un orden firme capaz de contribuir a su grandeza y favorecer la vida civilizada de esos países en decadencia.

Probablemente fue en esa peregrinación a las fuentes donde concibió la idea de orientar políticamente sus ambiciones y completar su gusto por la poesía con una acción efectiva en el Parlamento Británico.

¿Hacerse elegir diputado para la Cámara de los Comunes? Una idea excelente pero que tropezaba con todo el orden establecido y la forma de efectuarse las elecciones en ese año de 1831. Durante el viaje de vuelta a la patria pensó mucho en este problema.

Había dos clases de diputados: los del condado y los de los burgos. Hacerse elegir diputado por uno de los condados era cosa solamente accesible a los primeros apellidos del país. Se calculaba además que la elección podía costar medio millón de libras y Disraeli tenía únicamente algunas deudas en las casas editoras. Convertirse en diputado por un burgo, valía menos, pero estos cargos también iban a parar a manos de las familias más importantes de cada lugar.

Por suerte en cuanto pisó Inglaterra, se había producido la reforma electoral y esto le abrió una posibilidad que sin ella nunca hubiera podido tener.

En la situación de Disraeli, un judío marginal y revolucionario, hubiere elegido como Marx, el camino de la rebelión y la protesta social. Disraeli se había formado en Inglaterra y no concebía un modo más sabio de hacer política que aquél establecido por los usos tradicionales de ese país. Debía obrar como un inglés y un buen inglés, en el sentido cabal del término, era *tori* o *whig*. Prefirió ser tory por una serie de razones, entre las que se pueden advertir algunas que nacían de su condición de poeta y otras del carácter desafiante de su raza, sin menospreciar el apoyo de la tradición paterna. Isaac d'Israeli había pertenecido al partido que defendía la corona y el recuerdo de los últimos Estuardos.

Entre los tories.

El partido *tori*, bajo la dirección de Sir Robert Peel, había tomado en sus manos las banderas que hasta ese momento fueron la exclusividad de los *whigs*. Disraeli no amaba mucho a Sir Robert Peel, pero por el momento aceptó su jefatura con la esperanza, quizá, de poder reemplazarlo cuando llegara la oportunidad.

Mientras tanto se propuso encarnar con fidelidad el espíritu de los conservadores ingleses y como primera medida para demostrar la fuerza de su adaptación atacó en sus campañas políticas la actitud de O'Connell que hasta ese momento había sido su amigo y con el cual había correspondido en un tono de amable aprobación a sus principios.

O'Connell, como buen irlandés, se enojó muchísimo y en un discurso público se refirió a Disraeli de un modo tan caricaturesco que provocó las rosas de su auditorio:

"Si los judíos —decía— han sido el pueblo elegido de Dios, hubo entre ellos muchos descreídos y uno de ellos debe haber sido ascendiente de Disraeli. Tiene exactamente el carácter del mal ladrón que murió crucificado junto a Jesús. Sin lugar a dudas aquél se llamó Disraeli. Creo que si examina bien el árbol genealógico de nuestro Benjamín, se descubrirá que es el heredero directo del individuo de quién he recordado la alta posición."[194]

Para un dandi no había más que una respuesta: el duelo. Disraeli desafió públicamente a O'Connell y como éste no pudo responder por razones de edad extendió su desafío al hijo de su agraviador. El joven Morgan O'Connell aseguró que no tenía por costumbre aceptar las consecuencias de todas las palabras pronunciadas por su padre. Disraeli hizo un público repudio de este doble rechazo a su reto y logró con esta actitud una reparación en el consenso de la alta sociedad a la que buscaba pertenecer.

Diputado por Maidstone pudo al fin poner sus pies en los escaños del Parlamento como miembro de la Cámara de los Comunes. Allí pensaba sobresalir por sus conocimientos y su elocuencia. Le tocó sentarse detrás del banco de su jefe, Sir Robert Peel, pero su primera intervención oratoria fue un tremendo fiasco.

Disraeli no contaba con un fracaso tan grande, había preparado cuidadosamente su discurso y las frases de efecto que pensaba soltar. Pero su conocimiento del ambiente era defectuoso y contó para nada con su porte extraño, su cara tan poco inglesa y sus modales alambicados. En parecida situación y poco tiempo antes, Gladstone había obtenido un éxito rotundo por todo lo que había en él de convencionalmente británico.

Disraeli no se desanimó, guardó silencio por un tiempo prudente y cuando lo creyó conveniente se levantó de nuevo para

194.- HIMMERFARB, Gertrude, *Essays on political and culture*, Yale University Press 1963.

hablar sobre los derechos de autor. Contra lo que todos esperaban en un silencio predispuesto a cualquier salida bizarra, Disraeli habló de una manera tan clara y precisa, que ninguna de sus frases salió de la banalidad más formal. El diputado había aprendido su lección y la Cámara en pleno lo comprendió así.

1841 fue un año de triunfos para los *tories* y Sir Robert Peel fue convocado por la Reina Victoria para reemplazar a su querido Lord Melbourne. Peel constituyó su gabinete sin recordar la existencia del joven Disraeli. En realidad se acordó y es voz de la historia que sin la intervención de Croker, Dizzi hubiese sido miembro de su ministerio. No por razones totalmente ajenas a la voluntad de Sir Robert, Disraeli debió soportar uno de los peores rechazos de su vida.

Hacía poco tiempo había contraído enlace con Mary Anne viuda de Wyndham Lewis y unos once años mayor que él. Vivió con Mary Anne uno de los romances más pintorescos y románticos del siglo. En ese momento en que todo parecía volverse contra él, ella fue su mejor sostén y el consuelo de sus amarguras.

Peel no era hombre para entenderse con Disraeli. Toda su personalidad delataba la fábrica, el hombre nuevo, la economía y el utilitarismo. Un *snob* como Dizzi, formado en la literatura y con todos los ingredientes de un rebuscado dandismo no era para entusiasmar a Sir Robert. Diríamos que el mutuo rechazo estaba en todos los detalles de sus respectivas personalidades. Si alguien podía conformar los deseos de Peel entre los jóvenes aspirantes a un ministerio era Gladstone quien, como dice Maurois, tenía a Oxford en la superficie y a Liverpool en el fondo.

Dizzi dominó su despecho y aprovechó la primera oportunidad que tuvo en el Parlamento para pronunciar un gran discurso sobre una cuestión poco importante, pero que logró mantener la atención de los diputados durante tres horas consecutivas.

Lejos de haberse borrado con el fracaso, su personalidad surgió con más fuerza y los propios *whigs* se extrañaban que Peel no hubiese sabido aprovechar mejor los talentos del diputado por Midlestone. A esta desaprobación se sumó muy pronto, la de un grupo de jóvenes *tories* que vieron en Disraeli a un nuevo jefe de fila.

La aptitud de los jóvenes conservadores se convirtió en todo un movimiento y Dizzi fue el líder indicado para darle un norte político. Esta nueva corriente tory tomó el nombre de "nueva Inglaterra".

Todas estas experiencias dieron nacimiento a la trilogía de novelas que fueron el vademecum espiritual de la nueva generación: *Coningaby* (1844), *Sybil* (1845) y *Tancredo* (1847). Fueron su desquite espiritual por su fracaso en esta primera etapa de su vida política.

Jefe tory.

La caída del ministerio Peel fue atribuida a las intrigas de ese mal sujeto que tenía la insolencia de llevar el increíble nombre de Disraeli. A estos motivos de perplejidad y estupor sumó una novela, *Tancredo*, donde hizo una imprudente defensa de la misión del cristianismo, como si su papel fuera, en el seno de una sociedad materialista, defender los principios semíticos de la fe en un solo Dios y del destino espiritual del hombre.

A Tomás Carlyle le pareció insoportable y se preguntó con acritud ¿hasta cuánto Inglaterra permitirá que ese mono baila-ra sobre su vientre? Maurois afirma que felizmente para Disraeli los miembros más importantes de su partido no leían nunca y *Tancredo* para ellos no existió.

Renovar un partido conservador y sin hacerle perder el sentido de sus defensas más legítimas, ponerle en condiciones de dar una respuesta creadora a las cuestiones del momento, es la obra de un gran político. Fue eso lo que trató de hacer Disraeli en cuanto asumió la dirección del torismo. De esta extraordinaria aventura nacieron dos consecuencias venturosas: la paz social en Inglaterra y el Imperio Británico.

No dejo de comprender el carácter precario de ambos logros, pero si se toma en cuenta la fragilidad universal de las realizaciones humanas, la Inglaterra del siglo XIX con todas sus luces y sus sombras, es un fruto que honra a la especie humana y basta frecuentar su literatura o la obra de sus capitanes y de sus empresarios para restablecer el equilibrio de toda esa fealdad que David Hebert Lawrence reprochaba a la época victoriana.

Disraeli, la Reina Victoria comenzaba a llamarlo Dizzi, fue una de las figuras más descollantes del ministerio de Lord Derby. De no haber existido Gladstone, como una réplica del conformismo inglés, a lo que en Dizzi podía haber de novelesco, de oriental y de escéptico, su superioridad dentro del equipo *tory* no hubiere tenido rival.

Robert Peel pensó en Gladstone como su legítimo sucesor en el partido. Disraeli debió luchar duramente para conquistar su primacía. Lo hizo como debe hacerlo un político, sin gran delicadeza, no obstante la pugna se desarrolló dentro de un estilo que todavía estaba impregnado de nobles reglas de juego.

A fines de 1852, Disraeli debió rendir cuentas de su ministerio de hacienda y el encargado de atacarlo fue Gladstone. Puestos de pie, uno frente a otro, aparecía claro el contraste de ambos luchadores. Claro e imponente, el sajón Gladstone encarnaba la fuerza, la belleza del hombre nórdico y las profundas convicciones religiosas del protestante. Disraeli era la sutileza genial del hombre que había hecho un pedestal de su propia extrañeza, pero que dominaba por el solo concurso de su talento.

Cuando cayó Lord Derby, Gladstone formó otro ministerio donde militaron todos los ingenios menos el de Dizzi.

El Imperio.

Recién en 1867 tocó a Disraeli presidir el destino político de Gran Bretaña y fortalecer los fundamentos del Imperio merced a la sagacidad de su oportunismo, su vigor y su dureza. Fue el

momento más optimista de Europa. Todas sus fuerzas parecían conjugarse para acrecentar la expansión y extender sus dominios por todos los territorios del planeta. En este movimiento privilegiado le tocó a Inglaterra el papel protagónico.[195]

Las ciencias positivas y las técnicas mancomunadas influyeron decisivamente en esta conquista. Fue un inglés, Carlos Darwin, quien con sus investigaciones sobre el carácter de las especies, proveyó al mundo culto de ese momento las bases intelectuales, para explicar y justificar el dominio y la extensión del hombre blanco en los países colonizados. Nada escapó al evolucionismo, iniciado por Darwin y puesto en clave filosófico-ideológica por Spencer. Hasta la religión católica terminó por impregnarse de sus principios y originó una división dentro de la fe, cuyas contradicciones se harían notar con fuerza a lo largo del siglo XX.

La mayor parte de los historiadores observan que pese al optimismo reinante durante todo el siglo XIX con respecto a la influencia progresiva de las ciencias y de la economía, esta última no dejó ningún momento de tener sobresaltos y caídas notables.

Luego del crecimiento industrial y capitalista que coincide en Inglaterra con el advenimiento al poder del partido tory, se asiste a un largo período de depresión que afecta especialmente a Austria, Alemania y EE. UU. Inglaterra logra capear este difícil paso gracias a la variedad de su comercio y a la enorme extensión de sus colonias, sin contar con el descubrimiento de las fuentes energéticas del Transvaal que a fines del siglo pusieron en movimiento acelerado a todas las industrias amenazadas por las parálisis.

Los ingleses habían combatido con exceso a todos los sistemas absolutistas para encontrar muy de su gusto el nombre de Imperio aplicado a su dominación. Pero a partir de la batalla de

---

195.- MILL, J. S., *On Benthan and Coleridge*, Ed. F. R. Leavis, London 1950.

Trafalgar y su efectivo reinado sobre los mares, la cosa se había ido imponiendo a todos los espíritus que no estuvieran definitivamente afectados por prejuicios liberales.

La política imperial reposaba sobre un hecho: mantener la superioridad naval y calcular que el tonelaje de su flota fuera, como mínimo, igual a la suma de las dos armadas más poderosas después de la suya: la rusa y la francesa.

A fines del siglo nació en Francia una idea, sostenida por el almirante Aube, que condenaba las gruesas unidades navales en provecho de eso que llamó *la poussière navale*, esto es, el aumento de unidades pequeñas que sin afectar la primacía del tonelaje británico, pudiere abatir sus grandes buques mediante una guerra de corso.

En 1890 un almirante americano de apellido Mahan publicó algunas obras que luego tituló en su conjunto: *The influence of sea power on History*. Sostenía que Inglaterra, después de haber perdido las batallas por tierra, había ganado finalmente todas sus guerras gracias al poder de su flota. América repensaba así su situación naval y el Japón comenzaba el arduo camino de su supremacía en los mares orientales, que comenzado el siglo XX disputaría a Rusia en un célebre combate. Guillermo II de Prusia trató de despertar la vocación marítima de los alemanes e Inglaterra comenzó a ver un poco comprometido su futuro dominio del mar.[196]

Durante el gobierno de Disraeli fue la figura de Bismark la que inquietó el Continente y puso en manos de Alemania la conducción del juego político europeo.

A pesar de la conducción conservadora se producía en Inglaterra un cambio que iba poco a poco poniendo en manos de la burguesía y de las clases medias en general, la conducción de la sociedad. Este cambio se efectuaba con todos los signos de

---

196.- *Ibid.*

un acentuado espíritu economicista, cuya calidad y fuerza, retrocedía en la medida en que la aristocracia era reemplazada en los grandes puestos de comando. Fueron los aristócratas los que dieron a Inglaterra el estilo y el sabor de su grandeza ¿podrían las clases medias con su evangelismo radicalizado sostener el vigor imperial?

Los buenos observadores del espíritu británico aseguran que en el último tercio del siglo las nuevas clases habían hecho irrupción en la dirección del país y aunque esta inmisión no significó un inmediato desmedro de su potencia, dos viejos resortes de su actividad comenzaron a aflojarse: el individualismo y el sentido de la selección en los cuerpos nobles.

La guerra franco-prusiana.

Napoleón III fue un político según el gusto británico y en perfecto acuerdo con las esperanzas de Bismarck. La Reina Victoria lo había encontrado "encantador" y el gran canciller prusiano: "cándido". Los ingleses lo preferían así y no según el modelo del terrible tío que tanto trabajo les dio. Dispuestos a sostener su política que consideraban insignificante y sin peligro, vieron con alarma el crecimiento de Prusia.

Napoleón III había permanecido neutral durante el conflicto autro-prusiano y en el tratado de Praga que sucedió a la rápida guerra llevaba con toda eficacia por Prusia, esperó obtener algunas compensaciones. Se trataba de los territorios sobre el Rhin, Luxemburgo y Bélgica, que Francia deseaba anexar a su Imperio. Bismarck dilató las negociaciones y encontró en el "candor" imperial de Luis Napoleón los motivos que precisaba para hacerle entrar en conflicto con Baviera. Pronto fue toda Alemania la que entró en convulsión contra las pretensiones hegemónicas francesas.

Inglaterra, con el propósito de aplacar la fingida cólera de Bismarck, reunió una conferencia en Londres de todas las gran-

des potencias y declaró la neutralidad de Luxemburgo bajo la protección de Europa.

Prusia se sintió ofendida y Napoleón presintió la inminencia de la guerra en las medidas tomadas por Bismarck. Sintiéndose un poco aislado comenzó una ofensiva diplomática para obtener aliados. Austria que había experimentado en carne propia la indiferencia del Emperador francés en ocasión de su tribulación con los prusianos, no estaba dispuesta a quemar pólvora para mantener el poderío de ese mal amigo.

De pronto todo pareció definirse contra Napoleón III y las tropas de Prusia, organizadas por Von Molke habían aprendido del verdadero Napoleón el arte de conducir las batallas. Los franceses no tuvieron otro camino que la guerra e improvisando rápidamente la movilización de sus soldados los pusieron bajo la conducción de generales que habían aprendido a hacer la guerra en África y en México. El resultado fue previsible y la capitulación de Metz no fue más que el preludio de un retroceso de la importancia de Francia en la política europea.

El 28 de enero de 1871 fue firmado un armisticio que tuvo por resultado inmediato la convocación de una Asamblea Nacional. La mayoría de los diputados reunidos para esa gran ocasión pertenecían, como tuvimos la ocasión de estudiar, a los notables de la monarquía, pero como Bismarck había entrado en conversaciones con Thiers, éste fue elegido jefe del poder ejecutivo y el 26 de febrero firmó todos los protocolos de la paz. Una paz humillante en la que Francia perdió Alsacia y una buena parte de la Lorena.

De esta época data una aproximación franco británica que debía alcanzar su punto culminante en la guerra del catorce y que era la política más lógica que podía seguir Inglaterra para lograr el equilibrio europeo que amenazaba ser roto por el crecimiento de las Alemanias.

XIV

La religión victoriana

Planteo de la cuestión.

La reforma luterana planteó el problema religioso en términos de fe subjetiva e intimidad. Con esto destruyó el fundamento objetivo, divino, de la religión y la redujo a muy poca cosa más que un sentimiento. Probablemente el heresiarca no pensó nunca en las consecuencias destructoras de su posición y de que llegaría el día en que sus pedisecuos, extrayendo las consecuencias lógicas de su pensamiento, redujeran toda la vida religiosa a un fenómeno psicológico, cuando no a un problema de patología espiritual.

Los ingleses sospecharon algo de éste cuando, desde el fondo de su corazón, rechazaron la reforma en sus manifestaciones más intransigentes y se contentaron con los treinta y nueve artículos de la poda de Kranmer. Con toda la reforma luterana y calvinista entró en el país y fue conduciendo las conciencias

hacia ese liberalismo, parcialmente tolerante, y en cuya oscuridad religiosa todos los gatos terminaron por ser pardos menos, claro está, los papistas que habían quemado al ilustre Kranmer y a otros grandes santos del martirologio británico.

El movimiento de Oxford nació, precisamente, cuando los anglicanos se plantearon la cuestión de la verdad del orden revelado y de la influencia que sobre una apreciación realista de esa verdad podía tener la filosofía nacida del luteranismo, sin descontar la suya propia que desde Bacon había enseñado a confiar solamente en los datos de los sentidos para confirmar el criterio de verdad.

Este famoso movimiento comenzó gracias a las reformas que el Obispo de Londres, Bloomfield, emprendió desde la curia. El Parlamento que tenía en la Iglesia Anglicana su fiel defensa espiritual, se pronunció en 1832 sobre sus entradas, sus beneficios, la mayor o menor resistencia opuesta por los obispos a la reforma y sobre las exigencias que imponía su tratamiento.

Algo no andaba bien con la iglesia de Inglaterra cuando fue incendiado el palacio episcopal de Bristol y se dirigieron fuertes protestas contra los altos dignatarios del clero. En Irlanda el anglicanismo andaba todavía peor y el Parlamento creyó oportuno, por razones de economía, suprimir diez obispados.

La conmoción fue general y muchos ingleses tuvieron ocasión de preguntarse, como lo hizo Tomás Carlyle unos años más tarde, si no era el espíritu mismo de la fe lo que se había perdido. La supresión de diez obispados era una medida económica. Se pudo haber tomado otra totalmente distinta y haber fabricado diez o veinte iglesias más sin que el sentido del acto hubiere tomado un rumbo muy diferente.

> "Estas cosas —escribía Carlyle—, con las cuales hemos sido iluminados hasta ahora, son todavía de profunda importancia e indican un fuerte cambio en toda nuestra manera de vivir. Por los mismos hábitos se regulaban, no solamente nuestro modo de obrar, sino nuestra manera de pensar y de sentir. Los hombres se están banalizando en la cabeza y en el corazón tanto como en las manos. Han perdido la fe en el esfuerzo individual y en la fuerza natural de cualquier clase. No a causa de un perfeccionamiento interior, sino por externas combinaciones y arreglos, por las instituciones, constituciones, por los mecanismos de una u otra suerte que han modificado la modalidad de la lucha. Todos sus esfuerzos, adhesiones, opiniones se hacen cada día más mecánicos, adquieren un carácter mecánico." [197]

Carlyle anticipaba bastante las malas predicciones y veía en estos comienzos de un siglo tan rigurosamente fuerte en lo que a Inglaterra corresponde, los pródromos de una decadencia que se irá acentuando con el tiempo. Para él la época fuerte de la devoción, del heroísmo y de la fe, había pasado y esto bastaba para explicar la decadencia que sufría la religión en Inglaterra.

Pero tal situación no era tan manifiesta para ojos menos escrutadores que los de Carlyle y poco predispuestos para advertir los signos del debilitamiento. Muchos ingleses creyeron ver en los famoso *Tracts* publicados en Oxford para el año 1833 el augurio de un renacimiento religioso digno de las más cálidas esperanzas.

Estos folletos fueron redactados bajo la inspiración de un grupo de hombres entre los que sobresalieron Edward Baouverie Pusey (1800-1882); John Keble (1792-1866) suerte de animador profético del movimiento y Mathew Arnold (1822-1888) crítico literario y pluma aguzada que dio a los tratos el acento que les permitiría entrar para siempre en la república de las letras. Se sumaron a éstos Richard Hurrell Froude (1803-1836) joven visionario que puso su ardor religioso y su entusiasmo; Isaac William (1802-1865) bastamente conocido por su obra poética; Fue autor del *Tract* que lleva el número 80 y tiene por tí-

197.- CARLYLE, THOMAS, *Sign of the Times*, From "Edimburgh Review" XLIX, junio 1829 pp.439-59..

tulo: *Reserves in Religion Teaching*. Es probable que el tipo de preocupación revelada en ese folleto inspirara a Tomás Carlyle la amarga reflexión transcrita. En otra publicación aparecida en el número LIV de la *Edinburgh Review* del año 1831, dice Carlyle con respecto al espíritu de la religión de su tiempo:

> "El evangelista más entusiasta no predica el Evangelio pero describe agudamente cómo debiera ser predicado; llevar el sagrado fuego de la fe, como un sacro contagio, no es su obligación, en cambio dice cómo la fe se muestra y obra, y distingue científicamente la fe verdadera de la falsa."

La intención de los *Tracts*, tal como lo señala Carlyle era poder distinguir la verdadera de la falsa fe y para eso no existía mejor método que la investigación histórica, tal como lo señala la teología positiva. Carlyle estaba mucho más contagiado que los autores de los *Tracst* por el romanticismo alemán y brega por la reconquista de una fe que, en su esencia, es pura exaltación vital.

El valor de la fe no depende de la inconciencia con que se aceptan sus proposiciones y aunque esta posesión irreflexiva diera énfasis a eso que Don Miguel de Unamuno llamara la "fe del carbonero", no podía hacerla objetivamente más verdadera. Para los autores de los *Tracts* se trataba de buscar las fuentes de la revelación y medir el valor de la adhesión por la autenticidad del mensaje divino.

Sin lugar a dudas, la figura más alta del movimiento de Oxford fue la de John Henry Newman, cuya carrera espiritual culminará en una total conversión a la tradición católica. Newman nació en 1801 y comenzó su crisis religiosa el 14 de julio de 1833 a raíz de un sermón de Keble donde se habló de la situación religiosa de Irlanda y se pronunció la fuerte frase de "apostasía nacional".

El sermón era una defensa apasionada de la religión anglicana y un vigoroso vituperio a las medidas parlamentarias

tendientes a cerrar ocho diócesis de esa región donde la fuerza católica era todavía tan pujante. Newman se sumó al grupo redactor de los *Tracts* y aceptó su preocupación principal que consistía en aclarar los conceptos de sucesión apostólica, episcopado, liturgia, fiestas religiosas, ayunos, presencia real en la Eucaristía, etc. El tracto nº 90 fue escrito por él y allí cuestionaba, hasta dar una interpretación que fue tildada de casi católica, de los 39 artículos del Credo anglicano.

El movimiento de Oxford apuntaba, ante todo, a los llamados principios liberales entre los que se incluían todas las ideas inspiradas en el racionalismo alemán. Se inculpaba a esta filosofía de destruir el orden sobrenatural revelado por la fe y de convertir al clero anglicano en simples servidores del Estado.

Newman consideró, en primer lugar, que debía volverse al estudio de los Santos Padres para retomar en sus escritos, el contacto con la Iglesia de los Primeros Siglos. Como escribe Don Manuel Graña en su *Introducción* a la versión española de la *Apologia pro vita sua*:

> "Cuanto más avanzaba Newman en ese estudio, más claramente veía que el anglicanismo en lo que tenía de cristiano era católico y en lo que tenía de protestante, no era cristiano."

No fue inmediatamente conquistado por la verdad de este descubrimiento. Los fuertes prejuicios de su formación anti romana lo mantuvieron varios años en los umbrales del anglo catolicismo. Sus detractores, mucho más suspicaces que él, le acusaron muy pronto de ser una suerte de papista embozado y subrepticiamente metido en la Iglesia de Inglaterra para derribar sus posiciones.

La *Apologia pro vita sua* fue escrita para defenderse de esta acusación y poner bien de relieve la sinceridad de su combate por la renovación interior del anglicanismo.

NEWMAN.

Para Newman, como para los otros del grupo, la cuestión era la siguiente: de qué modo se podía liberar a la Iglesia anglicana de las influencias liberales:

> "Sentía afecto por mi propia iglesia, pero no ternura; me desanimaba su apariencia y me causaba ira y desprecio su inactiva perplejidad. Creía que si el liberalismo se apoderaba de ella, estaría seguro de su victoria en el porvenir. Veía también que los principios de la reforma eran ineficaces para redimirla. Pero dejarla, no pasó jamás por mi imaginación; sin embargo tuve por cierto que había algo más grande que la iglesia establecida, y ésta era la Iglesia Católica y Apostólica, fundada desde un principio y de la cual la otra no era nada más que la presencia local y el órgano. Nada era si no era esto. Había que afirmarlo vigorosamente o la Iglesia Anglicana se perdería. Hacía falta una segunda reforma." [198]

El retorno a las fuentes era el primer paso, el segundo debía ser el reconocimiento de las verdaderas notas de la Iglesia. Precisiones que no podían realizarse consultando el vigor, siempre discutible, de las adhesiones. El principio protestante de la libertad de conciencia quedaba excluido de esta indagación si se pretendía proceder de acuerdo con la historia.

El peligro venía de Alemania y tenía, para el grupo de Oxford, el nombre un tanto arbitrario de liberalismo. Digo arbitrario porque en nuestro idioma esta palabra encubre más bien una opción política que Newman desecha, para sostener su acepción religiosa. Por liberalismo entendía el principio antidogmático con todas sus consecuencias implícitas.

Una religión que no fuera otra cosa más que el eco sentimental de una confusa representación de la inteligencia, le parecía una burla, algo así como un sentimiento filial sin paternidad o una devoción sin objeto. A esta apreciación dogmática correspondía la certeza de que había una iglesia visible, con sacramentos y ritos que eran canales de la Gracia Santificante. Como estas afirmaciones eran corroboradas por la autoridad de los obispos, Newman, en ningún momento se sintió en falta con respecto a ellos. Creía firmemente que la Iglesia de Inglaterra se fundaba en tales principios y suponía, con la misma seguridad, que nunca podría perder estas certezas con la consulta minuciosa de los Santos Padres.

> "Hablando de la extrañeza que presentaban, a primera vista, al pensamiento anglicano algunas de sus opiniones y principios, yo incitaba al lector a seguir adelante confiado, y no entregarse a la crítica hasta que supiera más de ellos de lo que podía aprender al empezar. Puesto que el mal —decía yo— está en la naturaleza del caso mismo, no podemos hacer otra cosa que poner paciencia y recomendarla a los demás, y como el caballero de la tragedia, mirar adelante con firmeza y confianza en el resultado; pues confiamos que las discordias y anomalías de detalle se irán resolviendo poco a poco." [199]

No era faena fácil y en la medida que adelantaba su meditación sobre la teología de los Santos Padres, su anglicanismo, como la piel de zapa, se encogía cada día más. En la *Apologia...* Newman reivindica su tesón por permanecer en el seno de la *Iglesia de Inglaterra.* Fue con esta santa intención que emprendió, en el tracto que lleva el número 90, su crítica a los 39 artículos.

Cuando los obispos condenaron tales opiniones, Newman no se retractó y debió abandonar su situación dentro de la Iglesia de Inglaterra, pero todavía no era la conversión.

Tardó en llegar un par de años más y cuando se produjo fue completa. Newman fue confirmado en la fe católica tradicional

198.- NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Ed. Pax, Madrid 1961, pp.56-57.

199.- *Ibid.*, p.81.

por el Cardenal Wiseman; casi al mismo tiempo se convirtieron Stanton, Bowles, Faber y Manning. Newman fue ordenado sacerdote en 1847.

Durante una temporada creyó posible sostener la idea de que la Iglesia anglicana guardaba una justa mediedad entre la Iglesia Católica Romana y las confesiones protestantes. La primera había promulgado dogmas nuevos cuyas huellas no se encontraban entre los Santos Padres. Las segundas han eliminado, con la misma arbitrariedad, dogmas que la Iglesia Primitiva tuvo como perfectamente válidos.

La lectura intensa de los textos antiguos le fue haciendo ver la imposibilidad de sostener la aparente ecuanimidad de su famosa *vía media*, y lo convence, cada vez con más fuerza, que las iglesias protestantes, incluido el anglicanismo, se sitúan en la línea del arrianismo:

> "Veía claramente en la historia del Arrianismo, que los puros arrianos eran ya protestantes, los semiarrianos, anglicanos y que Roma se encontraba ahora en la misma posición que en esa época."

La conversión de Newman y su posterior ordenación sacerdotal no dio término al movimiento reformista de la Iglesia Anglicana que había nacido en Oxford. Otros continuaron dentro de ella y trataron de librarla de la amenaza renacentista, sin que fueran llevados hasta el catolicismo. Pusey continuó siendo anglicano y fundó en 1859 la *English Church Union* a la cual dio el nombre de ritualista, para señalar la adhesión de sus fieles a los signos visibles de la piedad. La mayor parte de los ritualistas se pasaron al culto católico en cuanto éste fue restablecido en Inglaterra. Otros, como los pastores Lewder siguieron siendo ritualistas puros, pero impusieron en sus parroquias el uso de una serie de ornamentos que hasta entonces había sido privilegio papista: adornos, cirios, incienso, etc.

La reacción de la Iglesia Oficial no se hizo esperar y estos sacerdotes fueron amenazados con pena de prisión de insistir en

sus cambios. El acercamiento a las formas tradicionales del culto no se detuvo y gran parte de la Iglesia Anglicana terminó por adoptar la confesión, convencida de que estaba autorizada por el famoso *Prayer Book*.

BENSON.

Carlos Hugo Benson, menos importante que Newman, ilustra una situación semejante a la del gran tractoriano en su conversión al catolicismo. Como Newman estuvo un tiempo convencido de que la Iglesia de Inglaterra había conservado un honroso y tradicional punto medio entre la Romana y las otras confesiones protestantes. Esta convicción no pudo soportar el cotejo de los antiguos textos patrísticos y pronto comprendió que su iglesia no era lo que había pensado. Antes de ver que la tradición, en sentido estricto, sólo se mantenía en la Iglesia de Roma, Benson ideó para responder a sus dudas, una respuesta que no pudo satisfacerlo totalmente por su carácter abstracto. La Iglesia Universal sería el depósito común de la fe y el lugar, concretamente inubicable, donde se podía encontrar la verdad teológica.

La lectura del *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* de Newman y un trabajo de un teólogo anglicano sobre la primacía y la infalibilidad papal le convencieron de la importancia que tenía este último dogma para la conservación de la fe.

LOS PARTIDOS.

El mal que amenazaba a la Iglesia Anglicana no era solamente el racionalismo alemán, era, todavía en grado mayor y no menos peligroso, el de la tutela estatal contra su independencia espiritual y eclesiástica. Es curioso advertir que una iglesia separada de la católica romana en tiempos de Enrique

VIII y con el sano propósito de servir la voluntad de su soberano haya descubierto recién en el siglo XIX las exigencias de su libertad espiritual. La explicación no es sencilla y tal vez en las vacilaciones de Newman para vencer su repugnancia por la Iglesia Romana, se puede observar algunas de sus causas.

> "Cuando era joven —escribía el Cardenal Newman en su *Apologia*— y después según fui creciendo, yo creía que el papa era el Anticristo.... y también noté que mi lenguaje se hacía vulgar y retórico cuando hablaba de Roma. Yo lo veía, y realmente medía mis palabras cuando las usaba; pero sabía que era una tentación, por otro lado, al decir contra Roma lo que yo podía decir, era para protegerme contra mis apariencias papistas." [200]

Si el Papa encarnaba al Anticristo, no se podía dudar de la santidad de un Kranmer o del propio Enrique VIII. Surgirían algunas dudas con respecto a la conducta de ambos padres de la Iglesia Anglicana, pero desde el momento que había puesto una férrea voluntad al representante de Satanás en la tierra, se podía perdonarles algunos pecadillos contra los mandamientos de la Ley de Dios.

Dentro de la Iglesia Anglicana se habían formado cuatro partidos: en primer lugar aquél que estaba constituido por la flor del clero anglicano y al que se llamaba de *High Church*, muy fiel en apariencia a la tradición apostólica pero poco aficionada a revisar sus orígenes y demostrar su lealtad a la doctrina primitiva. En esta facción militaba lo más selecto del clero y su personal se reclutaba entre los sengundones de las mejores familias. Al lado de la *High Church* estaban los llamados *latitudinistas* quienes, junto con los calvinistas, formaban la *Low Church*. El clero de esta facción, mucho más protestante que los miembros

200.- *Ibid.*, p.79.

de la *High Church*, estuvieron mejor dispuestos para apoyar el movimiento de Oxford en sus comienzos. Cuando vieron los peligros de un acercamiento a las fuentes que parecían remontar a Roma, pusieron el grito en el cielo y se convirtieron en celosos perseguidores, tanto de los anglo católicos como de los llamados ritualistas. En el año 1865 fundaron la *Church Association* y poco a poco las exigencias de la santa causa protestante los obligaron a aproximarse un poco más a la *High Church*.

Entre unos y otros se colocaban los hombres amplios, los grandes ecuánimes de la *Broad Church* que apenas creían en la Revelación, pero estaban siempre muy dispuestos a recibir en el seno de la Iglesia a todos los ingleses capaces de creer en el progreso de la ciencia y en el destino triunfal de Gran Bretaña.

El último partido pertenecía a los miembros del Estado y cuyo jefe natural era la Reina, cabeza a su vez de la Iglesia de Inglaterra. Ella había jurado "mantener las leyes de Dios, la verdadera profesión del Evangelio y la religión reformada protestante establecida por la ley". Juró también "conservar el establecimiento de la Iglesia Unida de Inglaterra e Irlanda, así como la doctrina, el culto y la disciplina de esa Iglesia".

En cualquiera de estos cuatro partidos militaban los disconformistas dispuestos a auspiciar la separación de la Iglesia y el Estado. Problema muy difícil de resolver, porque la Iglesia de Inglaterra y el Estado estaban íntimamente soldados, tanto por el origen como por la misión adjudicada por los treinta y nueve artículos de la fe.

La cuestión se complicaba en cuanto se pensaba en el poder que tenía el gobierno sobre todas las cuestiones eclesiásticas y en los muchos laicos que intervenían en la constitución de los tribunales canónicos. Escribía Sewel en el año 1839 en su *Vindictas Eclesiásticas*, que si se admitía una vez a los laicos para juzgar cuestiones espirituales, habría tantas herejías como jueces.

La intervención estatal no incluía solamente los tribunales, se extendía también a la elección de los obispos. Los tractoria-

nos lucharon contra este estado de cosas con criterio más tradicionalista, pero las reformas que se sucedieron a partir de 1836 favorecían el punto de mira protestante.

Muchos de los nuevos hombres que habían arribado al Parlamento por la inclusión en los Registros Electorales de las clases medias, pertenecían a las sectas disidentes y no tardaron en hacer oír sus voces y sus reclamos contra el más leve asomo de regresar a ciertas modalidades papistas.

Se autorizó el matrimonio puramente civil y fue abolida la obligación de hacerse bautizar por un sacerdote de la Iglesia constituida en lugar de serlo por los predicadores de las diversas sectas.

Disposiciones doctrinales.

La discusión entre los diversos partidos en que se dividió la Iglesia oficial sobre cuestiones de doctrina, fueron en más de una oportunidad zanjadas por el poder civil. La creencia en la regeneración por el bautismo no fue más obligatoria para los miembros del clero. Esta decisión fue tomada en 1850 por el Consejo de la Reina a raíz de que un sacerdote anglicano, el Reverendo Gorham, fue separado de su cátedra en una diócesis por haber sostenido opinión contraria a las que tradicionalmente aceptaba la Iglesia. La medida fue considerada un poco liberal y en total discrepancia con los vientos de libertad que soplaban en ese momento. Llevada la cuestión al Consejo de la Reina compuesto por siete laicos y tres eclesiásticos que sólo tenían voz consultiva, el litigio se resolvió en favor del Reverendo Gorham, mucho más fiel al verdadero espíritu de la reforma y que había convocado en su favor a ese alto tribunal civil.

Con la misma arbitrariedad fue zanjada la temible cuestión de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, pero esta vez triunfó el criterio tradicional. En 1845 se prohibió formalmente

la adhesión de los ministros anglicanos al credo católico. Esta decisión fue un eco de la conversión de Newman y otros.

Otras tres decisiones del Consejo Privado de la Reina tuvieron por objeto asegurar a los pastores el usufructo de sus beneficios eclesiásticos, cualesquiera fueren sus dudas con respecto a la inspiración de los libros sagrados, la expiación y la eternidad de las penas, o la imputación de nuestra salvación a los méritos de Nuestro Señor Jesucristo. Los dignatarios de la Iglesia Anglicana podían darse el lujo de ser "honestos de Dios" o de no creer en nada, se así les venía en ganas, sin perder sus emolumentos pastorales y esas buenas costumbres eclesiásticas que tanto extrañaba Renan cuando por una razón semejante debió abandonar la Iglesia Católica.

En 1852 la Iglesia de Inglaterra logró que se reunieran nuevamente las "convocaciones", suerte de asambleas eclesiásticas provinciales cuyo propósito era discutir cuestiones de doctrina o de culto y de este modo uniformar la catequesis y el ritual de la liturgia.

Gladstone fue el gran renovador del anglicanismo y el que introdujo en él todos esos cambios liberales que parecieron darle una renovada juventud: suprimió las dimas para los disidentes, permitió la admisión de aquellos en las universidades de Oxford, Cambridge y Londres. Obtuvo que los funerales religiosos no fueran hechos exclusivamente por los miembros de la iglesia establecida.

M. F. Chaponniére en su *Enciplopedie des sciences religieuses* sintetiza brevemente la situación de la iglesia victoriana con estas palabras:

> "Dígase lo que se diga sobre los partidos de la Iglesia anglicana: anglo catolicismo, liberalismo racionalista o evangelismo, cada uno de ellos, representaba una minoría dentro de esa iglesia; y los tres partidos reunidos seguían siento una minoría. La gran masa de los miembros de la Iglesia Anglicana, los simples fieles de cualquier jerarquía y de cualquier calidad gozaban las riquezas propias a sus ten-

dencias, sin estar ligados por ninguna. Permanecían unidos por el cuádruple lazo sobre el cual insistía el *Church Doyen*, el Episcopado, la Biblia, el *Prayer Book* y la Corona."[201]

La famosa convocación de Lambeth se reunió en un clima de discrepancias litúrgicas que impidió la reglamentación del rito, eso sí, se convino en el carácter decididamente ajeno a la Iglesia de Inglaterra del uso del incienso. La discusión tomó un sesgo más doctrinal cuando se trató el "símbolo" de Atanasio y aparecieron algunos obispos dispuestos a abandonar la Iglesia Anglicana y volver a la romana si no se mantenía intacto el contenido dogmático del Credo de Nicea.

En 1874 el Parlamento, de común acuerdo con el Consejo Privado de la Reina y con la misma Victoria, sacó un *bill* precisando la regulación de la Santa Misa y los castigos que podían caer sobre quienes cometiesen irregularidades en la liturgia establecida.

El decreto no pudo dirimir la cuestión de la uniformidad y la Iglesia de Inglaterra no logró un clima de paz en el acuerdo. Stephen Neill escribió en 1858 que a pesar de los progresos hechos en los últimos años, la Iglesia Anglicana presentaba todavía el aspecto de un desorden litúrgico inigualado. Ninguno de los grupos que la componen puede legítimamente pretender una obediencia total para imponer su orden.

EL LIBRO DE PLEGARIAS.

El famoso *Prayer Book* no reunía las condiciones necesarias para unir a todos los ingleses en un rito uniforme. Estaba viejo y en algunos aspectos se lo consideraba obsoleto.

201.- LEONARD, E., *Histoire Générale du Protestantisme*, Ed. Cit. tomo III, p.317.

Para los liberales era un testigo de otros tiempos y no correspondía más a las exigencias del momento. Para los ritualistas carecía de compatibilidad con una liturgia más conforme con los verdaderos contenidos de la fe. El problema no tuvo solución y durante el reinado de Victoria se arrastró de una a otra convocación sin que se llegara a un acuerdo unánime. ¿Cómo podría solucionarse? La Iglesia Anglicana nació de un compromiso imposible: una fidelidad a la Iglesia Tradicional sin Roma y la lealtad a las posiciones adoptadas por la Protesta. Entre una y otra posición el *Prayer Book* trató de encontrar una imposible tercera posición.

En la medida que avanza el siglo se hacen más evidentes los signos del progreso científico. Diríamos que paulatinamente la fe en la ciencia y en la capacidad demiúrgica del hombre reemplaza a la religión. El cristianismo pierde poco a poco su autoridad en Inglaterra y deja de obrar vivamente sobre las costumbres.

Como observa Jacques Chastenet, el protestantismo inglés ha sobrevivido en las sociedades de temperancia que como *El Ejército de la Salvación* persiguen una obra de regeneración social en su lucha contra ciertos vicios. Otras, menos importantes, buscan efectos parciales y se conforman con apartar de sus malos hábitos a los alcohólicos, a las prostitutas, a los ladrones o a los destructores de la fauna. La bomba atómica en sus efectos ecológicos ha producido una proliferación de adeptos al buen aire que luchan a pancarta viva contra los contaminadores, especialmente si estos son capitalistas.

El catolicismo inglés tuvo un momento glorioso gracias a la conversión de Newman, imitada posteriormente por un grupo de intelectuales entre los que sobresalió la figura de Gilbert K. Chesterton.

Cuenta Chastnet entre las nuevas religiones inglesas el deporte y el imperio mismo que, durante la época de Victoria logró reclutar numerosos adeptos. Esta última religión tuvo su mártir en Cordon y reclutó sus apóstoles en la *Imperial Federa-*

tion League. El principal de ellos fue Seely y en sus libros *Expansión de Inglaterra, Misión del pueblo escogido* y *La carga del hombre blanco*. Kipling fue su poeta y si tomamos en serio la *boutade* de Giovanni Papini, Bernard Shaw, su payaso.

La espiritualidad inglesa asumía un sesgo cada día más utilitario y aunque sería una simplificación excesiva resumir sus preferencias axiológicas en las preocupaciones por el bienestar material, no se puede negar que hasta las actividades más desinteresadas estuvieron impregnadas por el deseo de contribuir, en alguna medida, a la solución de los problemas que nacían de la relación del hombre con las cosas terrenas. Hasta la plegaria tomaba un rumbo medicinal cuando era aconsejada, y esto sucedía con mucha frecuencia, como un medio para lograr la paz interior y alcanzar serenidad en el manejo de los negocios de este mundo.

COLERIDGE Y TOMÁS ARNOLD.

Quizá una de las maneras más inglesas de ser cristiano la haya encarnado Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), una de las influencias intelectuales más poderosas sobre la época victoriana. En el ocaso de su vida se interesó por los problemas de la Iglesia, a la que veía afectada por una crisis muy difícil de superar. Coleridge, como buen inglés, estaba más interesado en el aspecto humano que el divino de la religión. Sabía muy bien que la religión inglesa, desde su separación con Roma, estaba estrechamente vinculada al Estado. Este lazo vital la convertía en un elemento indispensable para realizar el equilibrio y la armonía del pueblo inglés:

> "...is an essential element of a righty constituted nation without which it wants the best security alike for its permanence and its progression; and for whixh neither tract societies, nor conventicles, nor lancastrian schools, nor mechanics institutions, nor lectures bazaars unde the absurd name of universities, nor all thes collectively, can be substitute".[202]

La sabiduría que se puede alcanzar con las disciplinas científicas está al alcance de unos pocos y todos los intentos de poner la ciencia en cerebros no preparados para ella, no tienen sentido. La única forma de educar al pueblo, inculcarles reglas, preceptos capaces de disciplinarlo interiormente y darle un sentido de la vida que justifique sus penurias y le ayude a cumplir sus deberes, es obra de la religión. La existencia de una verdadera filosofía o el poder y el hábito de contemplar lo particular en la unidad total de la idea, es propia de los gobernantes y de los maestros de una nación. La religión en cambio conviene a todas las clases:

> "verdadera o falsa, es y siempre ha sido el centro de gravedad de un reino, y con ella todas las otras cosas deben encontrar su armonía y su equilibrio".

En un sentido muy semejante se expresó Tomás Arnold (1798-1842), padre de Mathew Arnold y muy conocido en su época por las reformas educativas que introdujo el *Rugby* en donde fue *headmaster* en el año 1827.

Fue cristiano en un sentido muy lato del término, porque veía en Cristo la unión de lo divino con lo humano y extraía, como una lógica consecuencia de esta verdad, la conclusión de que el Estado y la Iglesia componían una idéntica unidad en el terreno de la vida social.

202.- "... es un elemento esencial de una nación rectamente constituida, sin el cual carece de la mejor seguridad tanto para su permanencia como para su progreso; un elemento que no puede ser sustituido ni por sociedades tractarianas, ni por conventículos, ni por escuelas lancasterianas, ni por institutos mecánicos, ni por esos bazares de clases magistrales que absurdamente llaman universidades; ni por todos estos a la vez.". COLERIDGE, S. T., *On the Constitution of Crurch and State*, citado por LEVINE, *Victorian Consciousness*, ed. cit., p.326.

La Iglesia era un instrumento, tanto desde el punto de mira espiritual como del temporal, y como tal debía ser usado para crear en el reino una situación de paz y buena convivencia ciudadana.

Con tal propósito, nada más adecuado que terminar de una vez para siempre con las discusiones ociosas en torno a la liturgia o a las influencias que sobre el Credo podía tener la filosofía moderna. Había que llegar a un acuerdo "on the points upon which all Christians can agree".

Es una vieja idea inglesa que parece repetirse en cada siglo dentro de un contexto filosófico diferente. Por desgracia para sus sostenedores, es mucho más fácil de expresar por escrito que de obtener en la realidad de los hechos. Tomás Arnold fue acusado de liberal por sus opositores y aunque se defendió como pudo para no ser incluido dentro de un partido, la semejanza en los planteos resultaba demasiado evidente para que pudiera rechazar el cargo con alguna posibilidad de éxito.

De cualquier modo tales imputaciones no pudieron arredrarlo y aunque advirtió las dificultades a que se exponía, insistió en el valor de sus propias soluciones enfrentando las críticas que podían provenir de sus adversarios.

Les recordaba a todos que para un verdadero inglés, la verdadera iglesia debe ser la Iglesia de Inglaterra. Para salvarla de la descristianización amenazante había que deponer de todas las intransigencias nacidas de los gustos por esta o aquella liturgia, por este o aquel dogma y coincidir plenamente en la necesidad de salvar lo esencial para el bien de Inglaterra.

La Iglesia Nacional tenía por misión la conservación del pueblo y esta preservación debía bastar para que todos los miembros vivos del país pudiesen coincidir.

> "Para nosotros —asegura— las cuestiones críticas y metafísicas son poco atractivas, no tememos al mal de ser demasiado indulgentes en estas cosas. El descreimiento, para nosotros, es más un resultado moral y político, para concluir con ello nada mejor que una eficiente y

> bien organizada Iglesia Nacional, actuando de manera unitaria y popular, y con medios adecuados, sobre la masa de la población..."

Una opinión algo parecida a la de Constantino el Grande cuando veía los obispos trenzados en una discusión dogmática y sin ningún miramiento para las cuestiones perentorias del Estado. Las peores diferencias concebibles entre los ministros de nuestra Iglesia, no son nada si se las compara con los beneficios que pueden ser extraídos de una acción conjunta.

Reconocemos el loable esfuerzo hacho por muchos ingleses para desterrar de los usos humanos los detestables problemas de la metafísica, pero no podemos olvidar que el hombre, por muy inglés que sea, es un animal metafísico y aunque se niegue a emplear el nombre de nefando para designar sus preocupaciones últimas, la cosa emerge en más utilitarios razonamientos y toda su buena voluntad se estrella contra la mala inclinación de la especie.

Una religión sin metafísica sería un espectáculo digno de ver. El siglo XIX hizo varios esfuerzos en este sentido y desde el positivismo al marxismo, se escalonan otros, no tan brillantes, pero propuestos con idéntico propósito.

Los sustitutos artificiales no satisfacen el hambre o la sed de Dios, así como una asociación dietética no calma el apetito de sus socios. La inclinación persiste siempre, un poco arruinada por el remedo, pero todavía reconocible en su impulsión instintiva.

Una religión nacional o puramente política no existió nunca, a no ser en la cabeza de los ilustrados que soñaron con tal cosa, como Varron o posteriormente Maquiavelo. Lo que puede existir es una estatolatría.

Los ingleses del siglo XIX no fueron culpables de totalitarismos, pero su insistencia en comprender la religión como un instrumento del orden social, los mantuvo bastante cerca de eso que más adelante reprocharían a los monstruos del fascismo.

XV

La ideología victoriana

Introducción.

El mundo burgués, en sus formas más avanzadas, practicó el *utilitarismo* antes que ese modo de pensar llevara ese nombre y adquiriera, gracias a los economistas del siglo XVIII, una situación que podría llamarse filosófica, si cedemos a la autoridad de la mayor parte de los manuales que tratan el tema.

Su parentesco con el positivismo de Comte no implica independencia de ningún género. Comte fue tan francés como el utilitarismo fue inglés. Si se trata de buscar antecedentes, las fuentes más fidedignas se encuentran en la misma Inglaterra: Bacon, Locke, Hume y Jeremías Bentham son sus decididos pioneros si no los inventores de la cosa.

Es una filosofía laica, pero así como el positivismo de Comte se vio coronado por una organización eclesiástica, fiel en su re-

medo a la organización católico romana, el utilitarismo llevaba explícita una solicitud de índole social que era la exacta versión laica de la virtud sobrenatural de la caridad, pero sin alharacas sentimentales como sucedía en el evangelismo u otras instituciones de inspiración inmediatamente religiosa.

La palabra utilitarismo delata su contenido: una ética presidida por los valores económicos o, para decirlo mejor: una moral adecuada a un reparto más justo, más equitativo y al mismo tiempo científico, de los bienes de este mundo, sin dejar de reconocer las exigencias, no siempre justas, de su eficaz adquisición y producción.[203]

Con esto deseamos significar que el utilitarismo, a pesar de que en algunas oportunidades fue socialista, nunca dejó de ser burgués y si se quiere un poco liberal, porque en su concepto de la psicología humana no cabía una economía que no estuviera sostenida por el sano principio del interés personal.

¿Cómo hacer coincidir el egoísmo con el bien común? Es una pregunta fiel a los principios fundamentales del utilitarismo. Los utilitaristas consecuentes tratarán de contestar de la mejor manera posible sin renunciar a un cierto buen sentido, ni caer en las ilusiones de una transformación de la naturaleza humana impuesta por algún salto cualitativo del repertorio dialéctico.

Evolucionismo sí, pero educado a la inglesa, sin transfiguraciones y manteniendo a su hombre en posesión de sus sanos apetitos naturales, su egoísmo conservador y su inextinguible gusto por amontonar bienes en este mundo.

La tradición filosófica que proviene de Aristóteles habla de los bienes económicos como de simples medios para alcanzar

203.- CHASTENET, Jacques, *El Siglo de la Reina Victoria*, Ed. cit., p.383. Para todos estos capítulos recomendaremos: LEVINE, Georges, *The Emergence of Victorial Consciousness*, Ed. The Free Press, New York 1967; YOUNG, G. M., *Portrait of an Age*, Oxford Paperback, London 1969.

fines más altos y espirituales, por esa razón, en un planteo estrictamente aristotélico, la utilidad no puede acaparar toda la vida práctica sin torcer, al mismo tiempo, la orientación más profunda de la naturaleza humana. Cuando el utilitarismo se define como una conducta que tiende, definitivamente, a lograr beneficios, placeres y ventajas para los individuos y las colectividades y quiere, al mismo tiempo, ahorrar penas e incomodidades, limita el fin del hombre a un gozoso ejercicio de sus facultades adquisitivas, sin manifestar ninguna preferencia por el conocimiento como factor determinante de la praxis. El buen vivir humano es la satisfacción de poseer todas aquellas cosas por las cuales se lucha y se trabaja.

El conocimiento, de acuerdo con el viejo proverbio inglés, tan presente en el pensamiento de Bacon, de Hobbes y de Stuart Mill, es poder y éste se traduce en la adquisición de los útiles indispensables para el goce de una terrena felicidad. No busquemos más precisiones ni echemos sobre los hombros del utilitarismo el pesado fardo de las culpas hedonistas, sensualistas o materialistas. Los utilitarios dejan a cada uno la difícil tarea de definir su propia felicidad y hasta están bien dispuestos a encontrarla en el abandono de todo cuidado temporal, si con ello el despojado ahorra penas, esfuerzos inútiles y molestias sin sentido.

Sin lugar a dudas, una resolución de esta naturaleza se plantea en el terreno de una decisión absolutamente personal. Cuando trate del orden social el utilitarismo no hallará conveniente esa situación de despojo, porque la solidaridad con el prójimo supone una activa participación en la conquista de los bienes materiales, sin los cuales la vida en colectividad es imposible.

Stuart Mill.

Jeremías Bentham fue padre del sistema y James Mill hizo dos cosas: aplicó esas ideas a la economía y a la psicología y

engendró un hijo sobre el que haría la experiencia pedagógica del más puro utilitarismo.[204]

Este émulo inglés del Emilio, nació en 1806 y no recibió otra educación que aquella impartida por su padre. En su *Autobiografía* detalla el método empleado por James Mill para hacer de él un genio sin someterlo a las horcas caudinas de la fe religiosa.

Al revés de Maquiavelo, James Mill reprochaba al cristianismo la terrible invención del infierno. En la imposibilidad de poder perdonar esa muestra de tremenda crueldad póstuma, la eliminó de su programa pedagógico.

Stuart Mill, en sus primeros años, creyó conveniente ir un poco más allá de su padre y, en vía de eliminación, liquidó también el Paraíso y convirtió el ateísmo en una generosa militancia. Era menester advertir a los hombres contra la influencia de una religión tan perversa como el cristianismo. En los últimos años de su vida, murió en 1873 y bajo la presión sentimental de la mujer amada, descubrió, como Augusto Comte, que en el amor a la humanidad se escondía la ternura mística, madre de un posible demiurgo bondadoso ordenador del universo.

Como había sido educado para ser genio, no tardó mucho tiempo en convencerse que efectivamente lo era y comenzó a prepararse para reformar el mundo mediante una intensa propagación de los doctrinas de Jeremías Bentham en la Wesminster Review y en otros periódicos de la época. Fundó la *Sociedad Utilitaria* e ingresó en la *Indian House* donde trabajó hasta la edad de cincuenta años. Cuando comenzó a escribir tenía 17 años y no tardó en enfermarse como consecuencia de sus excesos de estudios y su ansiedad por conquistar la genialidad en tiempo *récord*.

A los veinticinco años se enamoró de Mrs. Taylor y tuvo la paciencia de esperarla otros veinticinco años hasta que ella enviudó y pudieron unir legalmente sus vidas. Siete años disfrutó de su tan deseada compañía y cuando la bien amada murió, le dedicó un culto a su recuerdo que sólo puede compararse al que Augusto Comte tuvo para con Clotilde de Vaux.

204.- MOUROIS, André, *La Vie de Disraeli*, Gallimard 1928.

Comte influyó también en su pensamiento y en sus ideas regeneradoras. Mantuvieron una correspondencia amistosa durante muchos años. Cuando apareció el *Sistema de Política Positiva* con el minucioso diagrama de la religión de la humanidad, Mill se enojó y aseguró que era "el sistema más completo del despotismo espiritual que había conocido. Sólo podía ser comparado al de Ignacio de Loyola".

Con esto dio por terminada su amistad con Comte y se dedicó a la política y a la difusión de sus ideas radicales. Durante el período de 1866-1868 fue diputado a la Cámara de los Comunes.

Fue uno de los más importantes pensadores de la época victoriana y en su *Autobiografía* añade un ensayo sobre *El espíritu de la época* que permite comprender lo que pensaba del tiempo en que le tocó vivir. Muchos de los tópicos por él desarrollados se han convertido en lugares comunes del pensamiento inglés, y por extensión, de todos los países dependientes del modo de pensar sajón.[205]

La autora de la *Introducción* a sus *Essays on Political and culture*, Gertrude Himmelfarb, llama la atención sobre un hecho no muy bien advertido en la evolución de sus ideas: la influencia de Coleridge e incluso la de Tomás Carlyle quien había llamado irónicamente la atención sobre el nuevo misticismo de Stuart Mill, después de haber calificado su *Autobiografía* como la "autobiografía de una máquina de vapor".[206]

En sus últimos años, Stuart Mill leyó a Alexis de Tocqueville y bajo el poder de sus reflexiones, templó algo su radicalis-

205.- *Ibid.*, p. 33.

206.- *Ibid.*, p. 87.

mo con algunos principios que paliasen un poco la fuerza destructiva de su liberalismo.

EL SISTEMA.

Dejamos expresamente de lado todo lo concerniente a los fundamentos lógicos, gnoseológicos y psicológicos de su sistema para entrar de lleno en su ética utilitaria. No ignoramos la importancia que tienen aquellas reflexiones como fundamentos de su ética, pero consideramos que tanto su nominalismo lógico, como su fenomenismo y su inductivismo no están lejos de ser formas habituales del pensamiento inglés y ampliamente frecuentadas por quienes han estudiado a Bacon, Locke y Hume.

Stuart Mill inventó una ciencia nueva, por lo menos así lo creyó, la etología o ciencia del carácter, cuyo propósito era estudiar las leyes que presiden la formación moral del hombre y servir de esta manera, los fines de la educación.

Basada en la etología se constituye la ciencia del hombre en sociedad. Ciencia positiva y de formulación tan rigurosa como la física, dado que las acciones y sentimientos de los hombres están regulados por leyes psicológicas y etológicas.

En la estructuración de la sociología descubrió, en seguimiento de Augusto Comte, una estática y una dinámica social. La primera fijaba las condiciones del equilibrio social, de su estabilidad, la segunda, las leyes del progreso.

El progreso es ley fundamental de la vida y en el orden social tiene una insoslayable tendencia a la socialización del esfuerzo y al cooperativismo económico. Precisamente la distinción que encuentra Mill entre un pueblo salvaje y uno civilizado, se funda en la mayor organización que la civilización impone a la economía del trabajo.

Un etnólogo hodierno encontraría bastante absurda la idea que tiene Mill de los pueblos salvajes y estaría muy dispuesto a sostener que han sido los excesos de organización y no su falta, lo que les ha impedido hacer frente con éxito al impacto de nuestra civilización. Tal vez veía el salvajismo en los desórdenes sociales provocados por la ausencia de autoridad en los pueblos donde el gobierno ha cesado de tener eficacia directiva. Esto explica por qué llamó semi salvaje el pueblo español y fundó esta afirmación en el carácter desordenado de su resistencia ante la invasión napoleónica.

El principio de utilidad gobierna su filosofía práctica y cree descubrir su existencia en la experiencia universal: ¿Quién no busca su propio interés? Llamemos a ese interés felicidad, y tendremos un axioma indiscutible para explicar la variada gama de nuestros movimientos morales, pues es un hecho "que la felicidad es deseable y que es la única cosa deseable como fin, todas las otras cosas son deseables en vista a la felicidad".

Pero la felicidad personal requiere para su completa realización la felicidad de los otros, por esa razón la ética impone un necesario contenido social. Hacer que los instintos egoístas coincidan con el bienestar general es para Mill un problema educativo que la civilización debe realizar en su progreso constante. El altruismo suele darse con tanto vigor en algunos hombres que éstos encuentran el sentido de la vida ofreciendo su bienestar personal por el bienestar de los otros. [207]

Ningún principio moral verdadero puede eludir una interpretación utilitaria. Estaba tan firmemente convencido de la irrefragable veracidad de este principio, que partió de ahí para asegurar que el utilitarismo es la única ética científica y que, por ende, permite una explicación satisfactoria y racional de la conducta.

Una cosa es afirmar un principio y otra, muy distinta, probarlo. Cuando inició su tarea de dar una explicación utilitaria

207.- FAY, C. R., *The Corn Laws and Social England*, Cambridge University Press 1932.

de la justicia, probablemente no creyó nunca que le daría tanto trabajo y que esta fatiga argumentativa se haría a lo largo de un extenso discurso muy poco convincente, para quien no se contente con palabras. De cualquier modo logró sortear los escollos y quedó perfectamente convencido de que la justicia es la virtud social por antonomasia y aquella que tiene por finalidad ultima, lograr el bienestar de todos.

Nuestra faena no es criticarlo, sino exponer sumariamente los fundamentos de su sistema y hacer advertir la conexión íntima y vital que éstos guardan con la sociedad inglesa de su época.

El espíritu del tiempo.

A partir de Herder los germanos se habían especializado en descubrir el *Zeitgeist. The spirit of the age* como lo tradujo Carlyle para uso de la inteligencia inglesa. Stuart Mill consideraba que el término no figuraba en ninguna obra que tuviera más de cincuenta años y esto en razón "de que la idea de comparar su propio tiempo con otro anterior o con la noción de aquello que vendrá, es una ocurrencia propia de los filósofos, pero nunca fue un tema dominante en el pasado".

¿Cuál podría ser la causa de una preocupación tan especial? La situación de cambio por la que atravesaba la sociedad a la que pertenecía Mill. Nosotros llevamos casi dos siglos en un estado de transición que el optimismo revolucionario quiere que sea para mejores tiempos. Mill, todavía en la raíz del proceso, observaba su reciente aparición en la historia y juzgaba, como cualquier hijo de la época, que el Antiguo Régimen debía ser totalmente abolido para que lo reemplazara otro más adecuado a las exigencias del progreso.

Por el momento ese nuevo régimen no asomaba la cabeza, pero se observaba en las ciencias y en las solidaridades impuestas por el trabajo, los síntomas que debían llevar, inevitablemente, a una sociedad más justa y más rica en la existencia de bienes útiles.

> "El tiempo presente —aseguraba— posee este carácter. Un cambio ha tenido lugar en la mente del hombre, un cambio que se ha producido por insensibles gradaciones y sin ruido y que se inició mucho antes que fuera percibido. Cuando el hecho se desató, a muchos les pareció un sueño. No supieron que el proceso se había iniciado en las mentes, en las de otros y en las suyas propias, hasta que se hizo objetivo. Entonces fue claro para todos que los hombres debían gobernarse de otra manera."

Por supuesto era el suyo un tiempo de transición, como lo serán en adelante todos los tiempos para quienes observan el proceso de nuestra civilización con los anteojos del progresismo. El hombre advierte que las instituciones tradicionales no sirven para enfrentar las situaciones del inestable presente y mientras los altos ingenios piensan en los principios sobre los cuales se fundará la nueva sociedad, el grueso de la gente ve lo que va quedando atrás como algo obsoleto y confía en el genio de la especie, en la revolución, en las ciencias sociales, en la voluntad y buen sentido de las masas o en alguna entidad de muy difícil ubicación, para seguir la estabilidad futura.

El manejo profuso de todos estos tópicos, que hoy son lugares comunes del pensamiento revolucionario, no hace de Stuart Mill un imbécil decidido. No carecía de cierta finura y como no estaba comprometido en una empresa de engaños, solía descubrir, en la niebla de sus prejuicios cientificistas, algunas verdades hoy demasiado sabidas, pero que en su época pudieron sonar como pequeños timbres de alarma para despertar la conciencia de los males que venían adheridos al progreso.

Advirtió, y no era poca sagacidad en la mitad del *stupide XIXème siècle* que la difusión de los conocimientos científicos no brillaban por su profundidad y como se lanzaba al mercado de la opinión teorías apenas fundadas en algunas observaciones

superficiales, la anarquía intelectual había reemplazado a la antigua seguridad en los principios religiosos. Confiaba en que las ciencias traerían también la absoluta confianza en sus conclusiones, para que el hombre pudiera edificar sobre ella una sociedad firme. Por ahora el hombre de ciencia no era escuchado y se oía demasiado a los charlatanes en posesión de algunos someros conocimientos. El resultado se le ofrecía con toda claridad:

> "He dicho que la época presente es una edad de transición. Mostraré ahora una de las más importantes consecuencias de este hecho. En todas las otras condiciones de la humanidad, el ignorante tenía fe en quien era instruido. En una época de transición, la división entre los instruidos anula su autoridad y el ignorante pierde su fe en ellos. La multitud no tiene guías y la sociedad está expuesta a todos los errores y peligros que son de esperar cuando personas que carecen de conocimientos sobre la totalidad del saber, juzgan sobre cuestiones particulares."

Sueña, como cualquier inglés de su época, con una revolución que ponga el poder *in the bands of progressive part of mankind*, pero sin asesinar a nadie, ni poner en peligro la propiedad privada, base de la libertad y de la prosperidad.

CIVILIZACIÓN.

No hubiéramos completado el pensamiento social de John Stuart Mill sin decir algo sobre lo que opinaba sobre el proceso mundial de la civilización occidental. La idea de una probable muerte de la sociedad europea con su helado soplo romántico, no había borrado el optimismo británico de este exponente del progresismo liberal. Estaba convencido que no había más que una sola civilización y ésta había alcanzado su apogeo en Europa, pero de un modo particularmente dichoso, en Inglaterra.

¿Qué era una civilización? ¿Cuál era la raíz y el sentido de este proceso? Para responder a estas preguntas se propuso estudiar el tema y definir con alguna precisión en qué consistía ese fenómeno histórico.

La palabra civilización se le aparecía dotada de dos significados. Uno de ellos señalaba un estado de perfección, felicidad, nobleza y sabiduría en todas aquellas cosas relativas a la vida del hombre en sociedad. El otro aludía a los vicios, miserias y debilidades que acompañan, como una sombra, a esa situación de progreso.

Sin lugar a dudas la primera acepción es la verdadera y la otra una suerte de precio que se debe pagar por la presencia de "no civilizados" en el seno de una gran cultura.

Los ingredientes de la civilización, según su primer sentido, son varios y la historia nos alecciona suficientemente sobre su naturaleza, su coexistencia y sobre la ley que explica el crecimiento de todos ellos. Estos elementos constitutivos de la civilización se relacionan con las artes de la vida, la seguridad y la propiedad de las personas, la salud y la riqueza de la comunidad. Todo ello se da en la Europa Moderna y en Gran Bretaña *in a more eminent degree, and in state of more rapid progression, that an any other place or time.*

Otra nota sobresaliente de este proceso —observa Mill— es que el poder pasa de los individuos o de los pequeños grupos de individuos a la masa. "La importancia de las masa se hace cada día más grande y la de los individuos menos."

Para explicar esta consecuencia arguye que existen dos aspectos de gran importancia e influencia entre los hombres: la propiedad privada y el poder intelectual. En los primeros momentos de una civilización ambos elementos están en manos de pocas personas por lo tanto el poder de las masas es mínimo, porque la propiedad y la inteligencia se encuentran en porciones pequeñas de hombres.

Una característica de la época y que tiene un énfasis especial en Inglaterra, es la difusión de la propiedad y del conocimien-

to. Fenómeno social que explica con suficiente claridad el paso del poder, de la aristocracia a las llamadas clases medias.

Con el propósito de aclarar más su concepto de civilización, Mill invitaba a considerar el fenómeno de la barbarie o el salvajismo. Debemos reconocer que tenía sobre las sociedades así llamadas, ideas muy sumarias y anticuadas. Suponía, a partir de su propia definición de eso que entendía por civilización, que el hombre salvaje era un individualista que carecía totalmente del espíritu de cooperación. No pasó por su cabeza la idea que el individualista es una conquista moderna y que las formas más primitivas de la vida social, son mucho más comunitarias, organizadas y solidarias que las modernas. Atento a su visión, simplificada y falsa de eso que llama salvajismo, le era fácil concluir que una de las características más denotativas de una sociedad civilizada era la cooperación en el trabajo y en el estudio.

El pueblo español era para él un excelente modelo de población casi salvaje y lo probaba refiriéndose a la lucha nacional contra Napoleón en donde *no one leader, military or political, could act in concert with another...*

No tiene dificultad en advertir que esa incapacidad para organizar una empresa defensiva es característica del salvaje y desaparece con el desarrollo de la civilización. Cuando el espíritu de cooperación alcanza a las clases más numerosas, y por ende menos evolucionadas, nos encontramos frente a uno de los fenómenos más promisorios del proceso civilizador al que podríamos llamar democracia.

Como una concesión al pensamiento encarnado en Inglaterra por Tomás Carlyle, Stuart Mill admite que el ascenso de las masas al poder y el conocimiento expedido por la divulgación de la ciencia no van acompañados, como es lógico suponer, por un paralelo crecimiento del brillo y la habilidad personal, ni por un fortalecimiento del vigor y la energía individual.

> "Nuestra posición —confiesa— es que por el natural crecimiento de la civilización, el poder pasa de los individuos a la masa y la riqueza o importancia individual, comparada con aquella de la masa, es cada vez más insignificante."

Al final de este camino está la democracia y su triunfo, o para decirlo en términos más conformes a su propia lengua, el gobierno de la opinión pública, que no depende tanto de las ideas de algunos individuos, como de las leyes naturales del progreso de las riquezas, de la difusión de los conocimientos y de las facilidades para las humanas empresas.

Por supuesto, y esto es tan inglés como la torre de Londres, ante el avance inevitable de la democracia se puede prever que el pueblo está o no está preparado para gobernar. En el primer caso tendremos la democracia tal como Gran Bretaña y Norteamérica juntas pueden soñarla y, con el correr del tiempo, creerán efectivamente tenerla. En el segundo caso tendremos esas formas de gobierno que la sociología sajona llamará carismáticas y que Stuart Mill, de haber alcanzado a verlas, habría llamado, quizás, salvajes.

Tomás Carlyle.

Aunque casi diez años mayor que Stuart Mill, había nacido en 1795, conviene considerar sus opiniones sobre la época, con posteridad a las del gran pensador utilitarista, porque representa una forma de pensar que comenzó a precisarse más tarde y que, justamente, fue la réplica pesimista, al optimismo de Mill.[208]

Ensayista e historiador ejerció sobre muchos victorianos de la primera generación una vigorosa influencia espiritual. No es uno de los autores más estimados por los representantes intelectuales de la clase media sajona. Se le reprocha, junto con su

208.- PETIT, Maxime, *La Troisiéme République*, Larouse, París 1936.

tono amargo y decepcionado, una profunda desconfianza en los valores del mundo moderno. No obstante se le reconoce una honda preocupación por los problemas sociales y una sensibilidad por la justicia digna de mejor tratamiento ideológico. Puestos en el terreno de tener que dar un juicio bien definido sobre su obra, se lo tiene por una suerte de precursor del fascismo y esto es un insulto que un inglés encuentra difícilmente soportable.

Desgraciadamente para la imagen que puede hacerse un normal militante de la izquierda sobre las características generales de un pro fascista, Carlyle fue pobre y vivió magramente de sus escritos sobre literatura alemana en la que se especializó y de la que recibió notable influencia. Su obra sobre la revolución francesa le dio cierta reputación y logró sacarlo un poco de su mediocre situación económica.

Como todos los pesimistas era de salud robusta y vivió hasta el año 1881, superando por un amplio margen la existencia de su poco estimado Stuart Mill. Este último no hubiere pensado nunca que ese proceso por el cual Inglaterra democratizaba sus instituciones y organizaba, cada día más perfectamente, sus relaciones de trabajo, fuera un proceso de decadencia. Era la marcha misma de la civilización hacia un futuro más perfecto, noble y feliz. Las amargas reflexiones de un Novalis sobre la época que se avecinaba, no podían servir para caracterizar el tiempo en que vivieron Mill y Carlyle. El gran poeta alemán, muerto al comenzar el siglo XIX, había dicho con respecto al siglo que culminó en la Revolución Francesa:

> "Todo cuanto experimentamos es una comunicación. Así es el mundo, en realidad, una comunicación, una revelación del espíritu. Ya no son éstos los tiempos en que el espíritu de Dios era comprensible. Se ha perdido el sentido del mundo, nos hemos quedado en las letras, y, mirando a la manifestación, hemos olvidado la realidad que se manifiesta. Antaño era todo manifestación del espíritu. Ahora no vemos sino repetición muerta, que no comprendemos. Fáltanos el sentido de los signos. Vivimos todavía de los frutos que dieron mejores tiempos."

Sin la hondura de la penetrante intuición de Novalis, Carlyle encarnará en Inglaterra, una posición intelectual mordida por la misma nostalgia y el mismo sentimiento de desprecio frente a una época solamente atraída por el éxito de las conquistas técnicas.

Poco apto para la reflexión metafísica, Carlyle centra sus meditaciones en la exaltación de las fuerzas vitales, del entusiasmo, la genialidad, el heroísmo. Temas decididamente contrarios al mundo del sufragio, el democratismo y la educación popular. Sus detractores verán en su *elitismo* una suerte de introducción al superhombre cuya apoteosis está ligada al nombre de Nietzche.

> "Cuando se me requiere caracterizar nuestro tiempo —escribía Carlyle— con algún epíteto denotativa, estoy tentado por llamarlo la edad mecánica, la edad de la maquinaria, en oposición a otros períodos históricos a los que puede llamarse devotos, heroicos, filósofos o morales..."

Los nuevos criterios espirituales, influidos por los valores económicos, han alterado todas las relaciones sociales; han separado más a los ricos de los pobres y han incidido poderosamente en las organizaciones de las fuerzas del trabajo que obedecen, cada día más, a instancias mecánicas que organicas. No se puede negar que han contribuido, poderosamente, al crecimiento de las riquezas y al aumento de la producción, pero han provocado, al mismo tiempo, una notable disminución en la capacidad personal para el trabajo bien hecho y la calidad de la manufactura.

La substitución de la mano de obra humana por el aparato no solamente se hace sentir en el terreno de la producción industrial, afecta también otras instituciones, como la educación,

la religión y la política. La educación ha dejado de ser una transmisión de la sabiduría hecha por un maestro a su alumno y en perfecto acuerdo con un método y una táctica adaptada a una situación única. Ahora se trata de encontrar métodos que permitan el acceso al hombre común, con el propósito de adiestrarlo para su desempeño en la colectividad. El aparato educativo obedece a normas generales y tiene en vista un alumno que posee las características de un resultado estadístico. No se consideran más las aptitudes individuales para desarrollarlas conforme a las exigencias de su índole, sino las tendencias generales de la sociedad para crear, de acuerdo con ellas, un tipo de hombre adaptado a la mecanización de las funciones sociales.

Observa la misma influencia mecánica en la propagación de la fe religiosa. La proliferación de sociedades bíblicas, revistas, periódicos, conferencias en las cuales se lucha constantemente por vender al creyente la paz interior. Hoy no interesa tanto la verdad religiosa como la tranquilidad que tales ideas producen en el alma.

La misma confianza en la organización del esfuerzo circula por las empresas de tipo intelectual: filosofía, ciencia, arte y literatura. Todo depende de la maquinaria: *No Newton boy silent meditation, now discover the systems of the word from the falling of an apple.* Ahora existen museos, institutos científicos y detrás de ellos: baterías, digestos, diccionarios, pilas galvánicas. Allí están la Real e Imperial Sociedad, las bibliotecas, las glipcotecas, las ichtnotecas, las hemerotecas y todo cuanto sirve para amontonar datos, curiosidades, fenómenos naturales u obras del ingenio. Si nos enteramos que la religión declina entre nosotros, botamos un par de millones de libras y se compran ladrillos, morteros, y se construyen nuevas iglesias.

> "Los hombres se han mecanizado en la cabeza y en el corazón, tanto como en las manos. Han olvidado la fe en el esfuerzo individual, y en la fuerza natural de cualquier clase. No por perfección interior, sino por combinaciones y arreglos exteriores. Por instituciones, constituciones, por mecanismos de una u otra suerte que hacen a la esperanza y a la lucha. El todo de sus esfuerzos, adhesiones, opiniones, se hacen mecánicos y adquieren un carácter maquinal."

No se puede señalar de un modo más claro y con más anticipación, los efectos desastrosos de una organización social exclusivamente dirigida por la economía en todas las actividades del espíritu. Advierte con más agudeza estas disposiciones de la época, por el carácter fundamentalmente utilitario que ha asumido su mentalidad. La palabra que él usa es práctico, no utilitario. Este término tiene en su pluma el sentido que le da el uso común y no aquel otro, más filosófico, que mantuvo en la tradición aristotélica. Diríamos que la palabra, siguiendo el rumbo axiológico trazado por el predominio del economicismo, se ha convertido en una suerte de parámetro para juzgar el valor de una cosa, un hombre o una empresa. Se dice poco práctico, para significar de escaso rendimiento económico.

Este predominio de lo mecánico lo observa Carlyle en la esperanza que todo el mundo pone en las reformas políticas, como si en ellas estuviera la clave de nuestra felicidad. En épocas más orgánicas tal cosa dependía de la actitud espiritual asumida por el individuo frente a las vicisitudes de la suerte. La paz interior era algo personal, el resultado de un esfuerzo que hacía cada hombre sobre sí mismo. Hoy todo parece depender de medidas de gobierno y está supeditado a los cambios que se introduzcan en el aparato político.

> "El amor al país, en su alto y generoso sentido, es algo más que un instinto o una costumbre y a esto se le da poca importancia en la esperanza puesta en tales reformas. Los hombres están guiados por su propio interés. Un buen gobierno es un buen balance en el terreno de las ganancias... Los partidos que representan los intereses del pobre o del rico son máquinas: para los descontentos una máquina para reclamar, para los contentos, una máquina que les asegura las propiedades.

Los deberes y las faltas de gobierno no son ya los de un padre, sino los de un aparato contable..."

Carlyle no sería totalmente hijo de su tiempo si en un intento por encontrar la existencia de fuerzas que se oponen, y son todo lo contrario, de las tendencias mecanicistas predominantes, no usara expresiones que, al fin de cuentas, también las tomó de la mecánica.

Afirmó que todos aquellos impulsos que fueron la gloria de mejores tiempos: heroísmos, devotos, morales estuvieron impelidos de un modo dinámico, no mecánico. Dinamismo-mecanicismo son los polos en que se bifurca la actividad civilizadora del hombre. A lo primero corresponde todo cuanto existe de grande, vigoroso y personal, a lo segundo convienen los síntomas de la decadencia.

XVI

La ideología victoriana II

Dos palabras preliminares.

En este capítulo nos ocuparemos de la figura de Carlos Darwin, no tanto para discutir la influencia que sus ideas han podido tener sobre el desarrollo de la ciencia biológica, como observar su proyección en el escabroso terreno de la política y la sociología, sin descuidar la perspectiva moral de esa influencia.

Excusamos a Darwin de ser el autor, o simplemente el gestionador, de tales proyecciones. Su obra fue esencialmente la de un hombre de ciencia y si manejó una hipótesis que posteriormente vino como anillo al dedo, para justificar actitudes, esperanzas y medidas políticas, no siempre adecuadas a la buena marcha de los asuntos humanos, debemos admitir que personalmente manejó su hipótesis en los límites autorizados por sus investigadores y no cayó jamás en la tentación de conver-

tirla en fundamento de una ideología en cualquiera de los sentidos en que ésta se haya expresado.

Darwin no fue un darwinista y hasta es muy discutible que haya usado el término de evolución en el sentido que tomó más tarde en quienes se declararon sus pedisecuos. De hecho la palabra cobró vuelo en el pensamiento de Spencer y allí se convirtió en una suerte de categoría ontológica para explicar la marcha del universo.[209]

No obstante lo anticipado, hay en el evolucionismo una pretensión que puede atribuírsele a Darwin, siempre que se la considere en un plano de sobria austeridad: se trató de dar una interpretación exclusivamente biológica del origen de la vida. Si tal pretensión se mantiene con todo rigor, se debe admitir la hipótesis evolucionista en su expresión más audaz y generalizada. Darwin no lo hizo y la razón es que ninguna observación lo autorizaba a hacer tal cosa, pero tampoco se puede negar que dentro de una gran cautela científica, no haya dado pie a que otros lo hicieran.

Quizá los argumentos más ingeniosos, inteligentes y sutiles, contra el darwinismo, los haya hecho otro inglés: Gilberto Keith Chesterton, que alcanzó fama cuando la época de los grandes victorianos había pasado en su estricto sentido cronológico, aunque no en el más amplio y verdadero de su influencia histórica.[210]

En las páginas que dedicaremos a Darwin no discutiremos el valor del evolucionismo como hipótesis filosófica, ni entraremos a considerar si la explicación sobre el origen del hombre puede hacerse en el terreno de la biología. Herederos respetuosos del *traditum* cristiano creemos que el comienzo y el fin de nuestro destino en la tierra debe ser considerado a la luz de

---

209.- GILSON, Etienn, *D'Aristote a Darwin et Retour*, Vrin, Paris 1971.

210.- CHESTERTON, G. K., *Obras completas*, Plaza y Janés, Barcelona 1961, t. I, "El hombre eterno".

la revelación divina. No hay ciencia humana que pueda darnos de ambos misterios un conocimiento cabal.

El hombre Darwin.

Nació en Shrewsbury el 12 de febrero de 1809, era hijo de Roberto Waring Darwin y de Susana Wedgood. Su abuelo paterno Erasmo Darwin (1731-1802) fue, en su época, un famoso hombre de ciencia que gustaba poner sus conocimientos en versos. De esta loable unión de poesía y saber científico nació un largo poema llamado *The Loves of the Plante* que lo señala como un confuso antecesor del evolucionismo. Diríamos que la idea se encontraba en el espíritu de la época y rimaba, a su manera, con los vientos panteístas que soplaban desde la Germania.

Huérfano de madre desde muy niño, Darwin hizo sus primeros estudios en su ciudad natal y en 1825 ingresó en la Universidad de Edimburgo para seguir en ella la carrera de Medicina. Como no se sintiera muy atraído por el ejercicio de la profesión médica, el padre decidió ponerlo en Cambridge para que en el Christ's College siguiera estudios eclesiásticos. En ese mismo colegio adquirió tres años más tarde el *Masters of Arts* y fue allí donde se aficionó al estudio de las ciencias naturales y se dio con entusiasmo particular a la entomología.[211]

El trato con los insectos lo llevó a interesarse por la tierra y esta afición lo puso en contacto con el geólogo Sedgwich, quien lo llevó consigo a Gales para estudiar la constitución de su suelo. Tenía apenas veintidós años cuando formó parte de una expedición oceanográfica organizada por el Almirantazgo Británico. Se embarcó en el *Beagle* comandado por Fitz Roy con el propósito de estudiar las costas de América del Sud y algunas islas del Pacífico.

211.- LEONARDI, Piero, *Darwin*, Editrice "Lá Scuola", Brescia s/f.

El viaje duró cinco largos años que fueron posteriormente recordados por Darwin en su libro *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*. Visitó las Islas de Cabo Verde, las costas del Brasil y de la Argentina. Se internó a caballo en nuestras pampas, conoció la isla de Falkland y la Tierra del Fuego. Atravesó los estrechos que unen el Pacífico y el Atlántico y llegó costeando Chile hasta el Callao.

Durante este largo periplo se detuvo en Chile y durante su visita a la Isla de los Galápagos tuvo una de esas intuiciones que tanta celebridad habrían de darle en el curso de los años. Como su buque anclara en el puerto de Valparaíso aprovechó la oportunidad para llegar hasta Mendoza atravesando la Cordillera de los Andes a lomo de mula.

Regresó a Inglaterra en 1836 y ya instalado en Londres, se dedicó a estudiar y clasificar el enorme material acumulado en sus viajes. Cuando concluyó la primera etapa de esta paciente faena, obtuvo del gobierno de su Majestad Británica una subvención para publicar sus resultados. Fue en el transcurso de este trabajo cuando comenzó a hacer anotaciones acerca del origen de las especies. No quiso aventurar ninguna conclusión, hasta no mejorar los fundamentos experimentales de sus observaciones y se abstuvo de publicar nada a ese respecto.

Su vida científica se deslizó sin grandes inconvenientes, salvo aquellos que provenían de una salud bastante delicada. Durante el período de 1858-1959 publicó su libro *El origen de las especies* y con él comenzó una larga y ruidosa controversia en los ambientes científicos y teológicos de Inglaterra.

Darwin sostuvo sus hipótesis mediante una intensa campaña defensiva y en esta tarea recibió el apoyo de la acerada pluma de Tomás Huxley que defendió sus puestas con argumentos que exigieron ser tomados seriamente en consideración tanto por los hombres de ciencia, como por los teólogos. Algunos años más tarde el ambiente científico e intelectual de Inglaterra aceptaba, casi en bloque, las opiniones de Darwin y las extendía, con más temeridad que conocimiento, a todos los ámbitos de la biología.

Darwin, más modesto que sus admiradores, limitó sus estudios al terreno de la botánica y publicó una serie de trabajos que trataban particularmente de temas relacionados con la vida de las plantas y las posibles ramificaciones de las especies vegetales. Recién en 1871 retomó la hipótesis expuesta en el origen de las especies y la aplicó al origen del hombre.

Darwin no era un polemista entusiasta y hasta se puede afirmar que dejó esta tarea en mano de sus pedisecuos. A partir de la aparición de su libro sobre el origen del hombre y hasta su muerte, se dedicó casi exclusivamente a las investigaciones botánicas que tenían la virtud de no provocar el mismo furor, ni tampoco el entusiasmo que despertaba la posibilidad de nuestros simiescos antepasados.

Murió el 19 de Abril de 1882 un par de meses después de haber cumplido los setenta y cuatro años. Contra sus gustos modestos y la voluntad de su familia que quería verlo reposar definitivamente en el pueblo de Down donde pasó sus últimos años, el gobierno decidió darle sepultura en la Abadía de Westminter a muy poca distancia de la tumba de Sir Isaac Newton.

Las memorias de su hijo Francis Darwin revelan en el célebre naturalista la existencia de un carácter amable y cariñoso, cuya intensa ternura se volcó siempre sobre los suyos. A pesar del tono revolucionario de sus hipótesis y la proyección nada conservadora que estas tuvieron en el campo de la filosofía, Darwin fue temperalmente un pacífico investigador adverso a las especulaciones que no estuvieran sostenidas por los hechos observados. Le gustaba leer y releer *El Paraíso perdido* de Milton, pero carecía totalmente de sentido religioso, sin que esta deficiencia fuera motivo de agresiones contra la fe tradicional, a la que respetaba sin concederle ninguna importancia.

El evolucionismo de Carlos Darwin.

Los autores, preocupados por discutir la originalidad de una obra, han argüido contra Darwin que la teoría de la evolución reconoce antecedentes numerosos y tiene, con anterioridad a sus descubrimientos, una larga existencia intelectual. Aunque este reproche tenga un fundamento en la historia de las ideas, debemos reconocer que Darwin no estuvo particularmente interesado en lanzar al mercado un pensamiento original. Fueron sus observaciones las que lo llevaron a adoptar esa explicación, cuyo nombre de evolucionismo casi nunca escapó de su pluma. Sin lugar a dudas esa teoría parecía explicar los hechos observados y fue precisamente la acumulación de tales datos lo que lo llevó a admitirla como una hipótesis plausible.

> "Me llamó la atención durante el viaje del Beagle —dice en su correspondencia— encontrar en los estratos de las pampas, grandes animales fósiles cubiertos de una armadura parecida a los del armadillo actual, luego por el orden con que estos animales de especies similares van sustituyéndose a medida que se avanza hacia el sur del continente y en fin del carácter sudamericano de la mayor parte de las especies de las Islas de los Galápagos, y más especialmente en el modo en que se diferencian ligeramente entre sí en cada una de las islas del grupo; ninguna de estas islas parece antigua en el sentido geológico del término."
>
> "Es evidente que estos hechos y muchos otros análogos no pueden explicarse sino con la suposición de que las especies se modifican gradualmente. El asunto me impresionó. Era igualmente evidente que ni la acción de las condiciones ambientales, ni la voluntad de los organismos (especialmente en lo que concierne a las plantas) podrán explicar los casos innumerables en los cuales estos organismos de cualquier género que fueren, se adaptan admirablemente a sus géneros de vida: por ejemplo un pico para taladrar un árbol o uno para hacer un nido con paja y plumas. Me llamarán siempre la atención estas adaptaciones, y hasta que puedan ser explicadas, me parecerá útil sostener, por pruebas indirectas, que las especies se han modificado."

No resulta difícil, en esta parca digresión, advertir el poco gusto que sentía por aceptar *a priori* una explicación evolucionista, así fuera reducida al seno de una sola especie. Fue la lectura de Malthus la que lo llevó en 1849, a encontrar en la hipótesis de la selección natural una idea convincente del fenómeno evolutivo. Diez años tardó en hacerla pública. La sospecha de que algún otro pudiera aprovechar sus trabajos y hacer suya una explicación que le correspondía por derecho, lo llevó a editar su libro sobre *El origen de las especies*.

Notaba que los criadores de animales de consumo, mediante mestizajes adecuados en el cuadro de la especie, lograban ejemplares que respondían mejor a las exigencias del mercado. Indudablemente esta selección respondía a la voluntad y a la inteligencia humana; a Darwin le interesaba saber cuál podría ser el mecanismo de las variaciones tal como se dan en el seno de la naturaleza. Creyó encontrar la respuesta en la lucha por la existencia. En esta justa los individuos mejor adaptados sobreviven y logran transmitir a sus descendientes las condiciones biológicas por las cuales pudieron sobrevivir. No entramos en detalle, ni interesa la enumeración de casos en los que se da tal selección. El libro de Darwin abunda en ellos y la doctrina de la selección natural parece imponerse como algo que va de suyo.

De acuerdo con ese mecanismo se operan las mutaciones en el seno de las especies, transformaciones que vienen designadas con el término de evolución. Darwin no habla para nada de la existencia de un principio de perfeccionamiento interno o de un impulso hacia una organización más perfecta capaz de ser advertido en la estructura fisiológica de la misma especie. El mecanismo del cambio se produce en la selección sexual y las aptitudes de adaptación al medio.[212]

212.- PERIER, P. M., *Le Transformisme - L'Origine de l'homme et le dogme Catholique*, Beauchesne, Paris 1938.

"Cuanto más estudio la naturaleza —escribía— más me convenzo que los cambios en las especies son muy lentos y muy tenues."

Más adelante aceptó como probable la descendencia de las diversas especies animales de algunos grupos más o menos análogos. Esta suposición lo llevó a admitir que

"...a base de la analogía, concluiría con mucho gusto que todos los seres organizados que pueden ser vistos sobre la tierra, descienden de alguna forma primordial única, la primera en la cual la vida ha sido infundida".

Se ocupó del hombre y su origen probable recién en 1871 y tomó apoyo en las obras de Huxley y de Haeckel. Para él la descendencia animal del hombre admitía tres argumentos fundamentales: homología de los órganos entre el hombre y los vertebrados mamíferos; similitud en la evolución del desarrollo embrional y los caracteres de la estructura rudimentaria.

Este último argumentos le parecía el más débil y en la actualidad está completamente abandonado por los fisiólogos. Con respecto al grado de perfección intelectual logrado por el hombre, Darwin no considera que ello implique una diferencia esencial con el conocimiento de los vertebrados superiores, aunque se hace cargo con toda generosidad de la distancia recorrida. Escribe en *El origen del hombre*:

"...por grande que sea la diferencia entre la mente humana y la de los animales más elevados, ésta es sólo de grado, no de cualidad."

La misma observación había hecho Augusto Comte, pero el filósofo positivista hallaba la especifidad del entendimiento humano en el carácter acumulativo, histórico, que poseía la inteligencia del hombre. Esto le permitía atesorar su ciencia de generación en generación y levantar en el tiempo el nivel de su punto de partida sapiencial. Era un hecho, pero Darwin no lo

advirtió o por lo menos no lo tomó en cuenta a lo largo de sus reflexiones sobre el problema.

El tema del hombre, tal como Darwin lo desarrolló, tiene importancia por el eco que proyectará en el terreno de la política. Atribuir a las hipótesis de la lucha por la vida y de la sobrevivencia del más apto, un interés político y racial por parte del mismo Darwin, sería un abuso de confianza sin ningún fundamento serio, pero en la realidad espiritual de la época ambas tesis se prestaban para un uso de tal naturaleza. La influencia del hombre blanco, especialmente en su variedad inglesa, sobre todos los continentes era en ese momento una situación decisiva, no hacía ninguna falta exagerar para extraer una conclusión que favoreciera una opinión racista.[213]

Darwin no la extrajo, es un dato, pero la extraería Chamberlain o el Conde de Gobineau, para no señalar más que estos dos panegiristas de la superioridad del hombre blanco en un contexto que no puede negar totalmente la influencia darwiniana.

Para el naturalista inglés los hombres "han debido estar expuestos a la lucha por la existencia de acuerdo con las rígidas leyes de la naturaleza. De este modo deben haberse conservado las variaciones benéficas de toda especie, tanto habitual como ocasionalmente, y deben haber sido eliminadas aquellas que resultaron nocivas".

Las diferencias de las razas humanas se han de buscar en la lucha por la existencia y, en no menor escala, en la selección sexual. Existe entre los hombres una tendencia irrenunciable a elegir como compañeras a las mujeres más hermosas. Esta mecánica obra como una suerte de mejoramiento racial y conduce a una perfección cada día más feliz de la raza.

213.- CHRISTEN, Yves, *Marx et Darwin, Le Gran affrontement*, Albin Michel, Paris 1981. Examina especialmente la influencia del darwinismo sobre el pensamiento ideológico del siglo XX.

Los hechos no parecen confirmar el optimismo selectivo de Darwin. Nuestro hombre perteneció a una época y una nación que tenía puestas sus esperanzas en el progreso de la nación británica y que veía en el deporte una suerte de exaltación selectiva. Con todo conviene insistir en la honestidad de sus procedimientos y en la cautelosa inseguridad de sus conclusiones que exigían, según su método, una confirmación más prolija en los datos observados.

SU EVOLUCIÓN INTELECTUAL.

Respecto a la relación del cosmos con una causa primera extra mundana, Darwin no es nada explícito, pero las escasas conjeturas que arriesgó sobre el tema, delatan una suerte de deísmo, no totalmente libre de compromisos panteístas.

En una carta que escribió a Asa Gray aseguraba estar dispuesto a considerar todas las cosas como el resultado de leyes universales y cuyos buenos o malos destinos dependían de la suerte. Comprendía lo que había de precario en estas conclusiones y no hallaba ninguna complacencia especial en formularlas. La tarea de la ciencia era confirmar la observación de los hechos mediante un método adecuado y dar de ellos, si era posible, una explicación plausible. La hipótesis sobre la evolución de las especies o sobre el origen del hombre obedecía a un procedimiento de esa naturaleza y no creía conveniente extenderlas mucho más allá de lo permitido por los datos bien probados que se poseían.[214]

Un hecho aislado no significa nada mientras no entra en contacto con una ley universal, es imposible descubrir la relación que puede tener con otros hechos. Los cambios en el interior de una especie, le parecían datos plenamente confirmados por la observación y la "selección natural" una ley que permitía dar cuenta y razón de esos fenómenos. Pero sucedía que muchas de esas mutaciones específicas mostraban un carácter decididamente regresivo y lejos de conducir la especie a dar una respuesta más adecuada a la solicitud del medio, la cerraba a una situación sin salida o cuya única solución era la extinción de los mutantes.

Esta explicación lo llevó a modificar un poco el mecanismo explicativo y admitió que la selección natural "era el principal y no el exclusivo instrumento de modificación".

En una carta pública que salió en el *Athenaeum* del 9 de Mayo de 1863 es todavía más explícito:

> "Que el naturalista tenga fe en las ideas enunciadas por Lamarck, por Geoffrey Saint Hilaire, por el autor e los "Vestigios", por Wallace o por mí mismo o en cualquier otra hipótesis esto significa muy poco frente a los hechos de que las especies descienden de otras especies y no han permanecido inmutables; porque quien admite esta hipótesis como una gran verdad, tiene un vasto campo por delante para ulteriores búsquedas. Creo todavía, por lo que veo en las opiniones, tanto en el continente como en nuestro país, que la teoría de la Selección natural será finalmente aceptada, pero con muchas modificaciones y mejoras secundarias."[215]

En las últimas ediciones del *El origen del Hombre y de las especies* se pueden encontrar claras alusiones a la importancia que pueden tener sobre las transformaciones de los organismos otros factores, tales como la influencia del ambiente, la transmisión de los caracteres adquiridos. Habla también de "variaciones espontáneas" admitiendo de manera explícita la exis-

214.- LLUL, R. S., *Organic Evolution*, Macmillan, New York 1921.

215.- Citada por Leonardo, PIERO, *Op. cit.*

tencia de algún factor interno aun desconocido por los biólogos.

Una lectura atenta de las obras de Darwin y de la correspondencia que mantuvo en torno a sus propias teorías, revela una actitud mesurada con respecto al alcance y valor de eso que él podía entender por evolucionismo. Poco dispuesto a lanzarse por el desconocido terreno de las explicaciones filosóficas, se atuvo en todo momento a lo que se podía ver y comprobar y creo que con la íntima disposición de abandonar sus propias teorías si los datos se empeñaban en contradecirlas.

Sus adeptos no participaban de su honestidad intelectual y se puede afirmar que aprovecharon sus ideas para echar a rodar una teoría explicativa del origen de la vida que diera por tierra con la doctrina tradicional del creacionismo. Darwin fue comparado con Newton y se dijo que aquello que el gran físico inglés había hecho para dar una explicación del movimiento cósmico, Darwin lo hizo para explicar el origen de la vida. La hipótesis de una evolución progresiva que diera cuenta del proceso total de la historia, no tardó en aparecer y, lo que es peor, fue propuesta en el sentido de un monismo materialista sin matices.

El libro de Darwin se llamó *De el origen de las especies por medio de la selección natural, o la preservación de las razas favorecidas en su lucha por la vida*. En ningún momento se trató de esclarecer el origen mismo de la vida y ni siquiera el de una especie. Se admitía como un hecho la existencia de una variedad casi infinita de especies y se trató de explicar cómo podían haber llegado a su situación actual, mediante el recurso de la selección natural. Todo cuanto excede este propósito, aunque Darwin haya dicho algo al pasar, no es darwiniano en sentido estricto y señala la presencia del ideólogo que quiere hacer decir a los datos más de lo que pueden decir.

La intervención del ideólogo explica el carácter violento de la reacción anti evolucionista e incluso la participación del hombre de la calle, a través de sus portavoces naturales, que en esa época eran el señor cura y el periodista.

HAECKEL.

Aunque prusiano, nació en Postdam en 1834 y estudio en las universidades de Berlín y Wursburgo, Ernesto Enrique Haeckel es el portavoz más convencido y popular del monismo materialista inspirado en las ideas de Darwin.[216]

En su obra principal: *Historia Natural de la Creación*, Haeckel aparece como un fiel seguidor de Darwin a quien cita constantemente, alaba sin recato y lo compara a un Copérnico del sistema biológico. Puesto en el terreno de ilustrar su doctrina de la filogénesis, no encuentra mejor argumento que compararla con el desarrollo del individuo en su proceso ontogenético. La analogía que descubre entre uno y otro fenómeno le sirve para probar la verdad de su evolucionismo más general.

La vida surge de las propiedades físico-químicas del carbono y de la fluidez de los diversos compuestos carbonados albuminoideos. El primer producto vivo nacido por generación espontánea fue la mónera. De este plasma original Haeckel hizo nacer el Batybius, organismo unicelular, padre legítimo de las amebas, infusorios y rizópodos.

De la misma manera y con idéntica seguridad traza los cuadros filogénicos de las especies más diversas y se pronuncia sobre el origen animal del hombre sin la menor vacilación. Es fácil suponer la alegría con que recibió el descubrimiento del "pitecántropo" de Java que venía a llenar el vacío, en la cadena de nuestros antepasados, entre el mono y el hombre primitivo.

Nada tendría que hacer Haeckel en una sucinta historia del pensamiento inglés si su tentativa ideológica no hubiese sido asumida, en un contexto más depurado, por Hebert Spencer. La ética de Haeckel respondía, en alguna medida, a los postulados morales del utilitarismo inglés.

216.- GAULLERY, M., *Le Probléme de l'évolution*, Payot, Paris 1931.

Como sus antecesores británicos buscó Haeckel el equilibrio entre el egoísmo y el altruismo, entre el instinto individual de conservación y el instinto, menos poderoso, de preservación social. Desgraciadamente para poder haber tenido un éxito total en la opinión británica, le falta el sentido de la medida. Era demasiado prusiano y su materialismo sin matices no dejaba resquicios para meter en él un poco de la hipocresía moral de los británicos.

Dentro de los aspectos que conviene destacar en su monismo está su teoría del conocimiento o esa idea por la cual, el conocimiento humano, no se distingue del conocimiento sensible de los animales nada más que en una diferencia de grados.

La idea no era original de Haeckel, ni de ninguno de los pedisecuos de Darwin. Nació en los sistemas de Hobbes, Locke y Hume y asumió su carta de ciudadanía en la actitud vital del *Homo faber*. Es una de esas opiniones más vividas que fundadas y que niega, en su índole fundamentalmente reducida al mundo material, la orientación metafísica de nuestra naturaleza.

El conocimiento es una adaptación a las condiciones del medio, una suerte de reacción física del sujeto para responder a las exigencias primarias y vitales del mundo exterior. Los darwinistas dirán que es un medio para responder a la lucha por la vida. El fin del conocimiento no es la contemplación del orden inteligible establecido por Dios, sino la utilidad práctica vital. El criterio para valorar el saber responde a tales fines y está dado por la adecuación de la respuesta humana al desafío del medio.

Todo el elenco de las ciencias positivas especialmente cultivadas por el estúpido siglo XIX, daba la razón a este esquema que será, en su oportunidad, tomado por el marxismo como una de esas verdades que no admiten discusión.

La fisiología, la física, la química y en particular esa ciencia que venía de aparecer a la que se llamó termodinámica, no buscaban tanto el conocimiento de la realidad, en su sentido ontológico, como un dominio técnico de los fenómenos por medio de

una reducción a medidas simples y a definiciones operacionales. El conocimiento se prueba por el éxito técnico y esta necesidad surge como de su fuente, del principio de la lucha por la existencia. La raza blanca ha creado las ciencias positivas y la técnica anexa a ellas, por esta razón está destinada a ejercer un dominio efectivo sobre el mundo entero. En esto consiste la misión y la carga del hombre blanco.

La otra cara de la moneda.

El darwinismo, siempre en la interpretación de sus continuadores, alimentó dos ideologías políticas destinadas a no conciliar sus posiciones nada más que en el común sentido de la utilidad por encima de todo. Estas ideologías derivaron, una hacia el socialismo, a través de Marx y sus discípulos que adoptaron la doctrina evolucionista en lo que podía tener de progresista y democrática. La otra volcó sus aguas en el fascismo no sin pasar, por lo menos en Inglaterra, por la mente de sus más exasperados conservadores que entendían la sobrevivencia del más apto en un sentido biológico e individualista.

El sentido de la vida estaba en la dominación y no en el placer. Para hacer efectivo el sello de la fuerza en la lucha por el éxito, se imponía el cultivo de las virtudes. El democratismo socialista preconiza la igualdad y hace tabla raza de las excelencias que prestigian desigualdades fundamentales entre los hombres. Si Inglaterra llegara a seguir la línea del pensamiento democrático no tardará en perder su lugar de privilegio que ha conquistado entre todas las naciones gracias al sacrificio, la disciplina y las condiciones morales de sus mejores hijos.

Entender la extensión de Inglaterra sobre el mundo en un sentido progresista y democrático, es ignorar las fuerzas concretas que han hecho la realidad de su imperio.

La fuerza es vida y es virilidad —decía el juez Stephen en su libro *Liberty, Equality, Fraternity*—. Ser menos fuerte es ser me-

nos hombre. El progreso que estos hombres veían como efectivo y plausible, estaba ligado a la libertad que es todo lo contrario del dogma moderno de la igualdad masiva. La libertad del hombre se da en una sociedad diversificada, económicamente individualista y caracterizada por las diferentes modalidades de la propiedad.

Estos ingleses veían en la propiedad una expresión de la madurez y de la capacidad individual. Derribarla en beneficio de las organizaciones de tipo colectivo era un atentado directo contra la fuerza y el vigor de la raza. Era, precisamente, eliminar a Inglaterra del concierto de naciones fuertes para convertirla en hospicio de débiles física y mentalmente, que esperan todo de las cajas de seguridad auspiciadas por el socialismo.

No se debía dejar de enseñar que las sociedades civilizadas son sociedades en competencia y no simplemente asilos de ancianos o de incapacitados. La competencia se realiza sobre el plano económico y político y por supuesto en el terreno militar cuando la situación conduce a dirimir por las armas lo que no se pudo obtener por otros medios.

Frente a esta corriente que podríamos llamar vitalista e inspiradora de una ética combativa e imperial, el evolucionismo inspiró el nacimiento de otra ideología que se reclamó heredera del evolucionismo positivista y fundó una suerte de moral sociológica proclive al colectivismo político. Quizá haya sido Sir Leslie Stephen (1832-1904) uno de los victorianos más notables en esta línea de pensamiento. Su *Ciencia de la Ética* escrita en 1882 representa una culminación del evolucionismo positivo aplicado al conocimiento de la conducta humana.

Comienza sus indagaciones en la moral con una minuciosa búsqueda sobre los usos y costumbres de los diferentes pueblos, haciendo olímpica prescindencia de principios metafísicos y religiosos. Esta moral autónoma y antroponómica tiene, no obstante, un fin: la preservación del cuerpo social que da existencia y sentido al individuo. El principio individualista, que ha hecho la grandeza del inglés en todos los ámbitos de su

acción, es negado por Stephen en beneficio del principio de la utilidad social. El progreso humano significa un constante aumento de solidaridad, no por la asunción de las responsabilidades en el desarrollo espiritual de las personas, como enseña el cristianismo, sino por el constante crecimiento de una fuerza socializante inscripta en el mismo plasma biológico de la especie.

En la misma línea se encontraba el australiano Alexander Suterland (1852-1902) con su libro, hoy bastante olvidado *The origin and Growth of the Moral Instint*, publicado casi al fin de la época victoriana y cuyo título señala, sin más aclaraciones, el carácter biológico y evolucionista de su idea de la moral.[217]

A pesar de esta inspiración, Sutherland no se ha librado totalmente de las influencias religiosas y cuando explica la situación personal alcanzada por el pleno desarrollo de ese instinto moral, no puede afirmarse con seguridad que trata de un instinto en lugar de una responsabilidad libremente asumida frente a la imposición de las obligaciones sociales.

De acuerdo con estas opiniones se fue consolidando en Inglaterra y a través de ella en todos los países política y culturalmente dependientes del mundo sajón, la idea de que una democracia era el resultado inevitable de una evolución auspiciada por el instinto de la especie.

Contra estas conclusiones se levantó la voz de Henry Maine en la discusión sobre los *Reform Bill* de 1884-1885. Para Maine el gobierno popular se funda en un engaño y por lo tanto sus principios son esgrimidos por los que tienen interés en mantener esa mentira.

Escribía Maine:

217.- SUTERLAND, A., *The Origin and Growth of the Moral Instint*, Quartely Revew 1888. -Citado por OSBORN, H. F., *L'Origine et l'évolution de la Vie*, Masson, Paris 1921.

"Comúnmente la democracia es considerada como intrínsecamente superior a todas las otras formas de gobierno. Se supone que avanza con un movimiento irresistible y predeterminado. Se piensa que está llena de prometedores beneficios para la humanidad, y, no obstante, si fracasa en la aportación de estos dones, e incluso demuestra ser fuente prolífica de las más terribles calamidades, no se cree que merezca por ello la condenación."

La explicación es sencilla: la democracia, para la mayor parte de los descendientes darwinianos, y aunque Darwin no sea culpable de esta conclusión, es el punto culminante de un movimiento inscripto en el plasma mismo de la especie. Cuando fracasa, la democracia no tiene la culpa, la tiene el pueblo que no ha alcanzado todavía el grado de madurez suficiente o no está todavía en el punto que la evolución de la especie exige para dar su fruto acabado.

XVII

La ideología victoriana III

Spencer.

España logró su punto culminante como nación en el siglo XVI y en esa misma época produjo las formas más altas de su pensamiento en el campo de la teología y la jurisprudencia. Francia alcanzó su esplendor durante el siglo XVII y halló la expresión más acabada de su genio en las obras de Descartes o de un Racine. En ambos casos el pensamiento parecía prestar a la acción política y cultural de esos dos pueblos todos los recursos de una inteligencia en perfecto acuerdo con los principios que guiaban la conducta de ambas naciones en la defensa de sus ideales del momento.

El pueblo inglés logró su plenitud en el siglo XIX y aunque su genio había dado muestras egregias de su existencia también en siglos anteriores, es durante la época de la Reina Victoria cuando se impone a todos los otros pueblos como cabeza de

una civilización. Sus explotadores, sus mercaderes, sus ingenieros y sus capitanes habían conquistado un imperio tan grande y tan poderoso como el que España en el esplendor de su fuerza, pero el pensamiento inglés, a falta de un ideal noble por el cual poder vivir y morir, no pudo acompañar los resultados de ese heroico esfuerzo, con un saber digno de sus conquistadores. No le faltó una buena épica, ni una excelente retórica: Tennyson y Kipling, le dieron una y otra, pero le faltó la justificación profunda, el sentido que diera a su empresa el sello de los actos necesarios. La epopeya inglesa no tuvo un De Soto, ni un Vitoria, ni un Bossuet, ni siquiera un Descartes, apenas un Spencer que no podía justificar esa plenitud de acción con una ciencia movida por el apetito utilitario y fundada en una explicación del mundo digna de un ingeniero.

Herbert Spencer nació en 1820 en Derby, en el seno de la pequeña burguesía. Era hijo de un maestro y como Stuart Mill tuvo que sufrir la manía pedagógica de su padre, que era partidario de no irrumpir, con medidas disciplinarias, en el desarrollo de las disposiciones naturales del discípulo. Prematuramente aficionado a las ciencias naturales y a las matemáticas, Spencer renunció a los estudios clásicos y se recibió de ingeniero colocándose en una empresa ferroviaria.[218]

La influencia religiosa del medio en que creció era metodista, con los años se hizo liberal y progresista, culminando su periplo espiritual cuando hizo suyas las notas más importantes del evolucionismo. Gracias a la influencia de Darwin se convenció que el camino que seguía la especie en su marcha ascendente, era aquél de una sociedad más justa y avanzada.

En 1850 apareció su primer obra sociológica:, *Estática Social* en el cual aparece la idea de hacer de la evolución un principio explicativo aplicable a todo el proceso de formación del universo. Con el propósito de probarlo planeó su tratado de *Filosofía Sintética* que comprendía diez volúmenes: I *First Principles;* II *Principles of Biology;* IV y V *Principles of Pscychology;* VI, VII y VIII *Principles of Sociology;* IX y X *Principles of Morality.*

218.- GAUP, Otto, *Spencer*, "Revista de Occidente", Madrid 1930.

Completó este monumento con una serie de ensayos escritos para explicar y justificar sus puntos de mira. A estos añadió una autobiografía que apareció después de su muerte.

Ciencia y misterio.

El mundo evoluciona de acuerdo con un plan optimista que lleva todas las cosas al más completo y acabado desarrollo de sus perfecciones. La existencia de un movimiento evolutivo interior al universo, tentó el espíritu de Spencer para ver si podía identificar su naturaleza y descubrir las leyes que lo regían. Esto no significaba una preocupación de carácter metafísico, porque la realidad última de las cosas nos es absolutamente desconocida y en ese sentido podemos hablar del Absoluto impenetrable.

Ese Absoluto es tratado por la religión y por la ciencia. La primera mediante símbolos y la segunda en un lenguaje conceptual. De cualquier modo ese absoluto, aunque debemos suponer que existe, es también incognoscible, en el sentido que lo son las cosas que se encuentran fuera del alcance de nuestra experiencia. Spencer estuvo interesado en lograr la armonía entre la religión y la ciencia y con este firme propósito trató de convencer a los representantes de una y otra actividad espiritual que alcanzaran un cierto acuerdo en algunas hipótesis fundamentales.

En primer lugar que el ateísmo es imposible, porque si se parte de la nada, no se puede llegar a tener algo que evolucione sin destruir la naturaleza de nuestra propia inteligencia. La hipótesis creacionista, tal como es enseñada en los medios clericales, no puede ser sostenida. Su formulación delata un antropo-

centrismo simplista que coloca también la nada como punto de partida de la faena creadora.

"Ex nihil, nihil fit" —dirá Spencer con un tono mucho más radical del sostenido por la escolástica. Desecha también la hipótesis panteísta y logra la asombrosa conclusión que, a ciencia cierta, del absoluto no sabemos absolutamente nada.

Todos nuestros conocimientos son relativos, y por lo tanto condicionados por las diversas situaciones en que se encuentra la realidad ofrecida a nuestra inteligencia. Si esto así es, conocer es igual a condicionar y mal puede tenerse un conocimiento de aquello que por definición no está condicionado ni siquiera por el conocimiento.

Las últimas ideas religiosas —asegura— lo mismo que las últimas ideas científicas, se reducen a puro símbolos. A medida que la civilización progresa gana terreno la convicción que la inteligencia del hombre no puede llegar a conocer de un modo absoluto.

Esta afirmación, en el pensamiento de Spencer, no significa que lo absoluto no exista. Lo que no existe es un conocimiento adecuado a lo absoluto, pero su realidad se impone con solo pensar que nada sabríamos de lo relativo, si no hubiera un absoluto para garantizar su posición.

> "La existencia de lo absoluto es un dato necesario de la conciencia y del sentido común, pero lo es como lo incognoscible por definición, como el concepto de algo indefinido o incondicionado, como un poder incomprensible que se manifiesta en todos los fenómenos y cuya realidad es sentida en la conciencia humana."

Si la religión abandonara por aberrantes a todos los símbolos que pretenden reflejar una realidad absoluta determinada y antropomórfica y la ciencia renunciara a precisar una formulación científica de algo imposible de conocer, cesarían las inútiles discusiones en torno a la incompatibilidad entre uno y otro saber. No se puede llevar más lejos la tolerancia y la compatibilidad de los conocimientos que en este púdico rechazo de toda dogmática religiosa o científica.[219]

FILOSOFÍA DE LA EVOLUCIÓN.

Se podría decir que el pensamiento inglés ha vacilado entre la decidida repugnancia por el idealismo y una cierta ineptitud para dar cuenta y razón filosófica de lo real en toda su complejidad. La convicción de que el conocimiento es poder y de que en su última instancia se resuelve en una toma de posesión técnica de la realidad conocida, ha llevado a un simplificación excesiva de todos los datos del conocimiento y esta reducción ha favorecido esquemas que garantizaban una explicación sencilla y por eso mismo una acción más segura.

Pensar —dirá Spencer— es un modo de nuestra adaptación a lo real y en ese preciso sentido la finalidad del pensamiento es asegurar nuestra sobrevivencia como especie.

Si esta última conclusión no está en la letra, con seguridad estuvo en el espíritu de la filosofía spenceriana, como podremos apreciar por lo que más adelante sigue. Por el momento me niego a meterme en las dificultades de su gnoseología en la que luchó desesperadamente por casar el empirismo inglés con el idealismo kantiano.

Para desbrozar el terreno donde campa eso que Spencer llamó filosofía, conviene recordar que las ciencias particulares se ocupan de estudiar ciertos grupos de fenómenos perfectamente delimitados en sus respectivos ámbitos, pero como existen también fenómenos que no pueden ser incluidos dentro de una agrupación clausa, la filosofía se encargará de ellos tomando en consideración los resultados más universales de las ciencias.

219.- *Ibid.*

Uno de esos fenómenos generales, y con toda seguridad el más importante de todos ellos, es el de la evolución.

De acuerdo con lo probado por Darwin las especies se desarrollan en una progresiva adaptación a las solicitudes del medio, gracias a los mecanismos de la selección natural y de la sobrevivencia del más apto. Sobre la base de esta conclusión, para él indiscutible, de la biología, propondrá una teoría general de la evolución.

Parte de la suposición que existe una evolución simple, de acuerdo con la cual se consolidan los cuerpos celestes dentro de la nebulosa imaginada por Laplace. A esta primera evolución sucede otra que Spencer llamará compleja y resulta muy capaz de explicar las transformaciones morfológicas de los seres vivientes. Todo el movimiento evolutivo obedece a tres leyes:

a) paso de lo menos coherente a lo más coherente: nebulosa, astros, materia inorgánica, orgánica, barbarie, civilización y sociabilidad creciente.

b) paso de lo uniforme a lo heterogéneo: organismos unicelulares, multicelulares. Afirma:

> "La historia biológica terrestre manifiesta claramente un proceso de lo homogéneo a lo heterogéneo. El progreso de la última creatura, la más heterogénea de todas, el hombre, es un ejemplo sorprendente de dicho proceso."

c) paso de lo indefinido e indeterminado a lo definido y determinado. Se refiere particularmente al proceso por el cual las funciones orgánicas van realizándose por medio de órganos cada vez más especializados.

La ley general de la evolución es aplicable consecutivamente a la astronomía, la geología, la biología, la psicología y la sociología. En biología, a pesar del uso que hizo de las observaciones de Darwin se anticipó a él proponiendo "las leyes de la evolución", que el modesto hombre de ciencia no había lanzado al comercio intelectual, retenido por un pudor científico perfectamente explicable, en vista de la ausencia de pruebas suficientes. Spencer no era biólogo y comos se sentía filósofo, vio con toda acuidad las pruebas necesarias en el proceso ontogenético, donde se reproducía el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo para culminar en la integración y determinación ordenada de las partes de un todo orgánico.

Esta seguridad lo llevó a definir la vida "como una combinación definida de cambios heterogéneos, simultáneos o sucesivos". Es una definición puramente verbal y no muy prolija, de aquello que sucede, en líneas generales, con los fenómenos vivientes.[220]

Como rechaza como absurda la idea de una creación a partir de la nada, asume la responsabilidad de imaginar una situación tal de la corteza terrestre en la que se hubieran dado todas esas condiciones que se requerían para explicar el paso de lo inorgánico a lo orgánico, de lo mineral a lo viviente.

Es decir, imagina una situación de laboratorio donde hubiese sido posible la realización espontánea, de aquello que los hombres de ciencia sueñan con realizar artificialmente. Como nadie puede saber en qué consisten esas condiciones, la imaginación campa por sus fueros y la hipótesis creacionista, condenada por su ingenuo antropomorfismo, es sustituida por otra mucho más difícil de comprender en sus imprevisibles condicionamientos.

El *medio* juega en la teoría un papel importante, porque todos los saltos cualitativos que exige la evolución requieren un medio adecuado, que no es precisamente el que actualmente existe, pero que con un poco de fantasía podemos imaginar a

---

220.- SPENCER, H., *Les Premiers Principes*, trad. Francesa de E. Cazelles, Germer-Bailliére, París 1871..

nuestras anchas. La idea de la adaptación al ambiente, corona el trabajo argumentativo de Spencer sin que podamos ver muy claro, por qué razón un ser viviente, con su precario equilibrio vital, está mejor adaptado al medio que una piedra, un cascote o un montón de barro caliente.

Sin duda esta objeción debe ser tomada como un golpe bajo, porque la adaptación comienza con la vida y como ésta no está nunca bien adaptada resulta necesario y comprensible el esfuerzo supletorio desarrollado por la evolución.

El paso del animal al hombre, en esta línea de adaptación progresiva, inspira una objeción semejante y no han faltado biólogos, menos optimistas que Spencer, para ver en el hombre a una suerte de animal enfermo. Su adaptación es precaria, frustrada y difícil. El papel desempeñado por el espíritu es el de un proveedor de artificios ortopédicos de adaptación y no el de un claro factor de acomodación.

La evolución del hombre.

El evolucionismo es una idea inspirada por el triunfo de una concepción típicamente economicista del hombre. Este proveedor de beatitudes materiales, este trabajador denodado, tenía que coronar su visión demiúrgica de la realidad, mediante una explicación que lo convirtiera en el transformador de la naturaleza y en un núcleo de fuerzas que paulatinamente le fuera dando el dominio de toda la realidad. Era también desde el punto de mira político una ideología imperialista que arrastraba, no sin timidez, un poco de agua para el molino de la dominación británica en el mundo.

Su falta de cinismo racista, sus ilusiones democráticas, la convertirían, muy fácilmente, en arma de rebelión y en el instrumento seguro para la subversión de los pueblos poco desarrollados, pero a quienes los mejor evolucionados debían preparar para ese proceso progresivo.

Seria completamente gratuito acusar a Spencer de tener conciencia de un propósito de tal naturaleza. Pero siendo como era, un hombre de clase media, un individualista y un espíritu formado en la objetividad del método científico, su ideología carecía de fuerza conquistadora, como pudieron ser las de Chamberlain, Gobineau, Lapouge o Hitler. Podía ser usada para justificar el dominio británico y la superioridad del hombre blanco, como la del amarillo o el negro.

Los movimientos intelectuales de un pueblo, están transitados por muchas corrientes de pensamiento que van a desembocar, un poco fatalmente, en algunas conclusiones ideológicas. Spencer fue el ideólogo, poco más o menos como lo fue Marx en esa misma época. Tal vez sin querer forjó un instrumento conceptual que favorecía y explicaba el dominio de algunos hombres sobre otros, pero como toda ideología revolucionaria llevaba en su seno una serie de contradicciones, que hacían su uso bastante difícil para aquellos a quienes les correspondía conservar su dominio.

Aunque discípulo de Comte en muchos aspectos de su pensamiento social, Spencer no acepta el autoritarismo del positivista francés y trata de comprender la evolución súper orgánica, llama así al proceso de socialización progresiva, como un desarrollo lento y total del perfeccionamiento solidario. Sin entrar en los fatigosos detalles que constituyen la base inductiva de sus afirmaciones, Spencer funda su concepción de la sociedad en dos principios básicos: a) la evolución social pasa por dos formas esenciales: el régimen militar y el régimen industrial. En el primero de ellos domina la necesidad de la defensa y ésta preside la constitución del orden. El individuo está subordinado a la organización comunitaria y le debe disciplinada obediencia. El régimen de la sociedad industrial es todo lo contrario. En ese tiempo de asociación reina la libertad individual para proceder conforme a las exigencias de la producción económica.

Para no ser menos liberal que cualquier otro inglés que haya existido con anterioridad o coetáneamente con él, Spencer

considera que un régimen industrial que respete las condiciones de trabajo, pone la organización social al servicio de los individuos. El deber esencial del Estado sería defender la vida, la propiedad y la libertad de los ciudadanos.

Se declara enemigo de toda centralización abusiva y considera la autoridad política solamente como representación de la voluntad pública. No reflexiona mucho sobre el carácter de esta representación, ni se amarga anticipadamente pensando en un régimen de opinión pública que pudiere ser sorpresivo y tiránico. Esta posibilidad estaba fuera de las condiciones de la Inglaterra de su época y Spencer no sufrió nunca la atracción de la lógica por la lógica misma.

Si tomaba seriamente la idea de una evolución progresiva debía confiar en que un paralelo progreso de la conducta individual hará cada vez menos probable un retorno regresivo al absolutismo militar. Movido por la misma confianza al orden industrial y por una fe inquebrantable en los beneficios de la propiedad privada de los bienes de producción, abominó del socialismo al que delató como un intento inepto de imponer formas militares a una sociedad industrializada.[221]

Es realmente curioso advertir las conclusiones tan diferentes al marxismo a que llega el evolucionismo spenceriano. Para Marx, el progreso evolutivo de la humanidad, supone formas cada vez más perfectas y absorbentes de asociación. Es decir, más solidarias, más colectivas e impersonales. Marx ve la relación individuo sociedad como una contradicción que sólo puede hallar su síntesis superadora en la propiedad colectiva de los medios de producción. Spencer, por el contrario, considera que el progreso social supone un desarrollo mayor de la responsabilidad personal y por ende, una disposición cada vez

221.- SPENCER, H., *El Hombre contra el Estado*, ver SUMNER, W. G., *The Challenge of facts and others Essays*, Yale University Press, New Haven.

más acentuada de los individuos, para cumplir con sus obligaciones sin renunciar a sus libertades.

Marx fortalecerá el poder del estado revolucionario para que los retoños del individualismo puedan ser destruidos hasta los últimos brotes, porque considera a todas esas manifestaciones una consecuencia de la infraestructura económica capitalista. El verdadero hombre no es individual, es social. La naturaleza comunitaria del hombre es definitivamente alcanzada por una violenta poda de las inclinaciones individuales. Spencer confía en una asunción paulatina de la solidaridad en el seno del régimen capitalista. El evolucionismo de Marx será para Spencer regresivo, porque supone pérdida efectiva de riqueza y plenitud personal, en beneficio de organizaciones colectivas mecánicas. El evolucionismo de Spencer es para Marx conservador, porque detiene el movimiento perfectivo de la especie en un estadio individualista, destinado a ser superado.

En su obra *El hombre contra el Estado*, Spencer emprende, como de costumbre, una larga diatriba contra la legislación inglesa y su peligrosa manía de reglamentar la vida de los ciudadanos para sustraerlos a la miseria. Con esas medidas quita a la existencia todas las fuerzas capaces de promover el progreso que nace, precisamente, de la aceptación vigorosa del riesgo y la inseguridad.

Si hubiere tenido más genio, más talento o simplemente más imaginación, podría haber formulado una opinión contra el excesivo afán de legislar en un clima intelectual más afín al existencialismo. Pero fue un ingeniero y sus estudios profesionales influyeron demasiado en sus ideas filosóficas para permitirle el atrevimiento de un planteo capaz de ir más allá del juego mecánico de las leyes naturales.

Como Kant creyó que el industrialismo, el comercio y la evolución del sentido de la responsabilidad viajaban en el mismo tren y preparaban el advenimiento de una sociedad que culminaría en una federación pacífica de todos los pueblos.

En realidad Spencer no fue mucho más allá de lo límites señalados por el utilitarismo positivista que marcó para siempre su itinerario espiritual. Esta línea filosófica era la lógica conclusión de una idea del mundo que se había abierto camino junto con el ascenso de la burguesía. Diríamos tratando de explicar el fenómeno en términos familiares a la tradición aristotélica, que la actitud contemplativa o teórica del hombre que ve en el cosmos un orden impuesto por la inteligencia divina, es sustituido por una concepción poética en la cual el trabajo transformador del hombre sobre una realidad plástica, es el verdadero ordenador. Lo teórico se convierte, cada día más, en una modalidad puramente subjetiva de observar las cosas y no en una situación de la inteligencia frente a la naturaleza misma del orden objetivo. En esta perspectiva no llama la atención que se llame teórico a un proyecto de carácter técnico y que por su propia naturaleza está sometido a una posterior verificación en los hechos. ¿En un mundo en proceso constante de transformación qué papel desempeña la moral, eso que los aristotélicos llamaron praxis?

Para Aristóteles el orden práctico era aquél que la inteligencia imponía a los actos voluntarios para que el hombre pudiera vivir de acuerdo con su dignidad contemplativa. El fin del hombre era asunto de la inteligencia y si la voluntad debía dominar las pasiones, el objetivo de ese señorío era para dejar la inteligencia en libertad de conocer y evitar así la presión deformadora de las pasiones mal controladas.

No se desconocía el valor de la actividad poética del hombre, pero se lo concebía subordinado al ejercicio de la contemplación teórica. Crear en el próximo rededor humano un ámbito de comodidades que protejan y ayuden el ejercicio del espíritu, era el papel propio de las artes.

Cuando el hombre se define como un ingeniero y su tarea fundamental consiste en construir un universo favorable a su

instalación, a su comodidad, para hacer de este mundo una morada definitiva, la faena práctica tendrá necesariamente que subordinarse a este último propósito. Las dificultades con que tropezará siempre el moralista moderno reside en la imposibilidad de conciliar el hedonismo individual con el bienestar colectivo. Dicho de otra manera, mientras se siente como un individuo, el hombre concebirá la comodidad y el placer como algo que lo afecta individualmente y será para él un esfuerzo imposible, colocarse en la perspectiva de un placer colectivo que no se traduzca en goces personales.

Esta dificultad explica por qué razón, la mayor parte de los moralistas modernos, piensan que la naturaleza humana exige un cambio, tiene necesariamente que modificarse y dar nacimiento a una nueva sensibilidad que le permita sentir lo colectivo como algo personal, sea por una asunción perfectamente conciente de los intereses ajenos. Altruismo, o por una reducción del repertorio sensible individual a movimientos específicos o genéricos, marxismo. De cualquiera de las dos maneras es una visión del hombre en una perspectiva ficticia e irreal, des de un punto de mira donde eso que conocemos como hombre, es otra cosa: un monstruo, un superhombre, un hormiguero. Lo decía Chesterton con respecto a las ideas de M. Bernard Shaw:

> "For the truth is that Mr. Shaw has never things as the really are. If he had he would have fallen on his knees before them. He has always had a secret ideal that has withered all the things of this world. He has all the time been silently comparing humanity with something that was no human..."

222.- "Pues la verdad es que el señor Shaw nunca ha percibido las cosas como verdaderamente son. Si lo hubiera hecho, se habría postrado de rodillas ante ellas. Él siempre ha tenido un ideal secreto, que ha deslucido todas las cosas de este mundo. Todo el tiempo ha estado comparando en silencio la humanidad con algo que no era humano...".

Esta aptitud para ver al hombre en tren de convertirse en algo no humano, puede ser adjudicada al cristianismo y a su sentido teológico de la transfiguración por obra de la gracia, pero no podemos olvidar que el cristianismo no vio nunca la obra de la Gracia como una deformación o una exaltación de la naturaleza. El moderno, después de arrancar la gracia de sus quicios sobrenaturales la ve como si fuera el fruto de un movimiento biológico o de un cambio operado en las condiciones colectivas del trabajo.

La ética de Spencer pretende ser biológica y fundarse en las leyes que rigen la aparición y el desarrollo de la vida y la progresiva adaptación del hombre a las condiciones impuestas por el medio. Su optimismo radical supone que en ese ritmo de adaptación sobreviven los más aptos, sin que nos sea permitido sospechar cuáles pueden ser las aptitudes requeridas para sustituir en un medio creado por las presiones de la técnica y la organización colectiva.[223]

Sería abusivo hacer recaer en un hombre tan serio como Spencer, la acusación de haber exaltado las potencias del hedonismo: *gaster* y *phalus*, pero su apología del placer como medio de provocar la adaptación no tiene otra salida. Los actos placenteros intensifican la vida y los dolorosos la disminuyen. Cada individuo y cada especie se conserva gracias a la natural persecución de lo agradable y a su repugnancia por el dolor.

Sin duda el hedonismo spenceriano está medido de acuerdo con las normas burguesas de una cuerda adaptación al bienestar general. Dosificar racionalmente los placeres para evitar futuros dolores, es una máxima de la más honda sabiduría. A ella debemos atenernos si queremos conservar una forma de vida a nuestra medida.

Spencer leyó a Kant y algo del imperativo categórico se mezcló con su utilitarismo vernáculo. La combinación no fue

223.- *Ibid.* VER GAUP, *Op. cit.*

demasiado feliz, pero contribuyó, en alguna medida, a reducir el carácter egoísta de su ética, aunque fuere a expensas de su coherencia.

Spencer advertía en la marcha de la evolución una tendencia, cada día más viva, a encontrar placer en los actos gratuitos cuando éstos tenían por finalidad el bien del prójimo. De esta manera, sin renunciar al principio áureo del hedonismo, se daba un paso decisivo para instaurar el altruismo que deberá reinar en la sociedad futura.

> "Desde el origen de la vida —nos dice—, el egoísmo ha dependido del altruismo, como el altruismo dependió del egoísmo, y, en el curso de la evolución, han crecido los servicios recíprocos de uno y de otro."

Es difícil advertir que no todos los hombres alcanzan el mismo grado de perfección. Observación poco democrática, pero que debe hacerse en orden a la verdad y que permite a Spencer dividir la moralidad en relativa o imperfecta y absoluta o perfecta. Esta última corresponde al hombre ideal, que halla su situación definitiva en la sociedad ideal. A tal estado se llega por la asunción de las obligaciones y el desarrollo de ese placer celeste que se siente cuando se trata de ayudar al prójimo.

El estado de coacción permanente que debe sufrir el hombre bajo el estatuto de la moral imperfecta, cambiará cuando el cumplimiento de las obligaciones para con el prójimo se haga de un modo espontáneo y sin la presión de la ley.

El hombre está en marcha hacia la sociedad perfecta, pero el logro de la esta finalidad no depende tanto de su buena voluntad, como el proceso evolutivo que obra como una suerte de impulso específico, de instinto inscripto, probablemente, en el plasma sanguíneo de la humanidad.

Como ciencia, la ética spenceriana, es una suerte de prospectiva fundada en la biología, pero como Spencer no era biólogo, tales fundamentos no parecían demasiado firmes, para

quien mantenía un trato más especializado con esa rama del saber.

CONCLUSIÓN.

De ningún modo pretendo rebajar los méritos de la época victoriana con estas reflexiones sobre la menguada calidad de su pensamiento filosófico más típico. El mundo moderno nos ha acostumbrado a poner en un mismo nivel de valor los diferentes fines que los hombres se proponen alcanzar en sus actos. La historia daría el ejemplo de una sucesiva cadena de estimaciones entre las cuales se podría elegir según gustos personales, sin que se sospechara la existencia de un buen parámetro para determinar la bondad o maldad de tales preferencias.

Pero ese metro existe y los pueblos de nuestra civilización lo han conocido y hasta lo han usado para apreciar con lucidez sus acciones respectivas en las diversas etapas de su historia.

La vida humana es fundamentalmente una comunión de esfuerzos espirituales que apuntan a un fin sobrenatural: el Reino de Dios. Cuando un pueblo es conducido por la minoría de hombres signada por la santidad de este propósito, la vida social se ordena de acuerdo con los fines revelados para siempre por Dios. La inteligencia abreva en el hontanar de las verdades religiosas y todas las creaciones del espíritu humano llevan el sello de esta perfección superior.

El Espíritu Santo atrae a los espíritus que se alimentan en la fuente de la caridad y crea entre ellos una comunión viviente en la que participan vivos y muertos, porque el Espíritu une y vivifica. Cuando el hombre moderno perdió de vista el fin sobrenatural de la vida humana, sus antiguos impulsos religiosos se desviaron hacia los ídolos creados por los apetitos de la impulsividad inferior. La vida espiritual se anemió y se hipertrofiaron los instintos que crecieron sin armonía en un campo donde el amor de Dios ya no labró ni sembró.

La Inglaterra victoriana fue una magnífica máquina de producción y de conquista. Las antiguas virtudes de la raza: su serenidad conquistadora, su disciplina, su altiva firmeza, le permitieron imponer su hegemonía a un mundo tan dispuesto como ella para adorar las ventajas materiales, la eficacia técnica y el conocimiento científico, pero mucho menos capaz que Inglaterra de imponer la fuerza de su voluntad de dominio.

Las expresiones de la espiritualidad inglesa, especialmente en el terreno de la reflexión filosófica, no tuvieron nunca la altura, ni la dignidad de su acción, ni de sus creaciones poéticas. En estas últimas sí se pueden apreciar el genio de la raza y lamentar que ese pueblo único, haya alcanzado su plenitud en un tiempo donde lo económico hacía todo lo posible para destruir la nobleza de las obras de la civilización.

Los bienes materiales no auspician la participación en el sentido plano del término. Sólo admiten una participación alícuota o la efímera ilusión de que un futuro cambio de naturaleza permita comulgar en lo que parece estar hecho para separar.

Spencer padeció de esa ineptitud metafísica que parece ser el signo más alto de la sabiduría moderna y como viera el problema del altruismo, casi insoluble en los términos planteados por su filosofía, confió en una mutación perfectiva de la especie humana con un optimismo, tanto más fuerte, cuanto menos fundado en experiencias corroboradoras. Pero si el valor de su pensamiento filosófico fue mediocre, peor fue el de su ideología, porque mantuvo en ella principios que hacían imposible el dominio sobre los otros pueblos y volvían contra el hombre blanco, las armas que éste empleaba para sostener su imperio.

ÍNDICE